16960.
4
5117
66

Auswahl vermischter Schriften

von

Carl Leonhard Reinhold,

Professor in Kiel.

BIBLIOTHEK COBURG

Erster Theil.

Jena,

bey Johann Michael Mauke.

1796.

Vorrede.

Die gegenwärtige Sammlung meiner zerstreuten, aber hier von mir selbst gewählten und durchgesehenen, Aufsätze soll der drohenden Dienstfertigkeit eines Nachdruckers zuvorkommen, der dieselbe, wo nicht durch neue Fehler verschlimmert, doch wenigstens ohne Wahl und Durchsicht veranstaltet haben würde. Dieses zu besorgen fehlt es mir nicht an ganz besonderen Veranlassungen, von denen ich Eine nicht verschweigen darf. Vor Kurzem verschrieb ich mir eine in mehreren Bücherverzeichnissen angekündigte: Auswahl der besten Aufsätze über die kantische Philosophie, und erhielt mit

nicht geringer Befremdung und — Beschämung Acht meiner Briefe über die kantische Philosophie, die man dem teutschen Merkur nachgedruckt und meiner eigenen Sammlung vorgedruckt, nach der Erscheinung der letztern aber, umgetauft hatte. Der vorige Titel wurde ausgeschnitten, damit er die Besitzer meiner Sammlung nicht abhielte, jene Acht Briefe noch einmal, und ohne die Veränderungen und Zusätze mit welchen sie unter den Zwölfen meines Ersten Bandes vorkommen — zu kaufen. Kiel, den 20 Merz, 1796.

Inhalt.

I.

Ueber den Geist der wahren Religion. S. 1

II.

Ueber den Einfluß der Moralität des Philosophen auf den Inhalt seiner Philosophie. 31

III.

Ueber die teutschen Beurtheilungen der französischen Revolution. 66

IV.

Ueber die Duelle auf Universitäten. 122

V.

Ueber den Cölibat der katholischen Geistlichkeit. 146

VI.

VI.

Ueber den Zweck meiner öffentlichen Vorlesungen über Wielands Oberon. S. 181

VII.

Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie. 207

VIII.

Ueber den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten. 246

IX.

Ueber die bisherigen Begriffe vom Vergnügen. 271

I.

Ueber den Geist der wahren Religion.

Es giebt zwey einander entgegengesetzte Geister angeblicher Religion, welche nichts unter sich gemein haben, als daß sie beyde dem Geiste der einzig Wahren widersprechen, und denselben auf unsren Kanzeln und Kathedern, und in unsren Erbauungsschriften und Lehrbüchern nicht weniger als in unsrem häuslichen und öffentlichen Thun und Lassen aufzukommen hindern. So verständig die Sprache des Einen, und so fromm die Sprache des Andern klingen mag: so ist doch auch selbst

selbst die Lehre von beyden, wenn man sie genauer betrachtet, im wesentlichen um nichts besser als das gewöhnliche Betragen des Zeitalters. Der Eine erklärt Unwissenheit und Irrthum, der Andere — Begierde und Leidenschaft für die einzige Urquelle alles Uebels, und der Eine prediget Aufklärung, und der Andere Zucht als die einzige Urquelle alles Guten. Das menschliche Herz, behauptet der Eine, ist an und durch sich selbst immer unschuldig; ist keiner anderen Verkehrtheit fähig, als zu der es durch unrichtige Urtheile des Verstandes und durch Fehlschlüsse der Vernunft verleitet wird. Das menschliche Herz, behauptet der Andere, ist an und durch sich selbst verkehrt, und durch seine natürliche Bösartigkeit die einzige und fortwährende Ursache der unrichtigen Urtheile des Verstandes und der Fehlschlüsse der Vernunft. „Gebt, ruft der Eine, dem Streben nach Genusse, welches die einzig mögliche und daher auch rechtmäßige Triebfeder menschlicher

Handlun-

Handlungen ist, richtige, tiefe und ausgebreitete Erkenntniß seiner Gegenstände; kläret den Menschen über sein wahres Interesse auf; befördert, beschleuniget, vervielfältiget und erhöhet den Gebrauch seiner Denkkraft, und überlasset alles übrige der Natur, welche theils durch den Trieb nach Glückseligkeit im Menschen selbst wirkt, theils diesem Triebe in den richtig erkannten Gegenständen von außenher entgegen kömmt.“— „Die sich selbst überlassene Vernunft, ruft der Andere, wird durch Begierde allein in Wirksamkeit gesetzt, und muß daher den Menschen sowohl über sich selbst als über die Natur außer ihm in dem Verhältnisse vielfältiger und gefährlicher täuschen, als sie im Dienste der Begierden durch Aufklärung entwickelt und verfeinert wird. Der Mensch unterwerfe durch Glauben seine Neigungen den unerforschlichen Rathschlüssen, und seine Begriffe den unbegreiflichen Gedanken Gottes; Er halte seine Vernunft nicht weniger als seine Begierde unter der Zucht der Selbstverläugnung,

und überlasse alles übrige der Gottheit, die das Unvermögen seiner Natur durch übernatürliches Vermögen ersetzen wird." — Diese beyden Lehrbegriffe führen den Menschen über seine wichtigste Angelegenheit irre; der Eine, indem er den sittlichen Werth durch bloße Thätigkeit der Denkkraft von der Natur — der Andere, indem er denselben durch bloße Unthätigkeit der Denkkraft von Gott erwarten läßt. Der Eine erzeugt und nährt den selbstgenugsamen Wahn, sich durch bloße Erkenntniß zum Urheber seines Werths und Herrn seines Schicksals empor zu schwingen; der Andere — das niederträchtige Bestreben, sich durch Selbstverachtung und leidendes Verhalten Glück und Werth zu erschleichen. Der Eine macht durch seine einseitige Empfehlung des Vernunftgebrauches die Menschen vergessen, daß es einen Mißbrauch, der wenigstens eben so schlimm als der Nichtgebrauch ist, und schlechte Handlungen giebt, die einen äußerst hohen Grad der Entwicklung der Denkkräfte

vor-

voraussetzen. Der Andere macht durch seine einseitige Empfehlung des Glaubens vergessen, daß der Nichtgebrauch der Vernunft alle Sittlichkeit aufhebt und daher wenigstens eben so schlimm als der Mißbrauch ist, und daß der Charakter der Gottheit selbst nur in Freyheit und Vernünftigkeit bestehen könne. Der Eine widerspricht dem gesunden Urtheile des Gewissens, das den sittlichen Werth des Menschen von der Cultur seines Verstandes unterscheidet, Handlungen, welche aus guter Absicht auch bey einem irrigen Urtheile geschehen, für sittlich gut erklärt, und die Größe des Verbrechens nach dem höheren oder niedrigeren Grade der Einsichten abmißt. Der Andere widerspricht dem gesunden Urtheile des Gewissens, welches den sittlichen Werth der Menschen von allen gegebenen Vorzügen unterscheidet, nur das allein, was der Mensch durch seine Freyheit selbst thut, vor Gottes Augen ihm zum Verdienste oder zur Schuld anrechnet, und den, ohne Gebrauch der Vernunft

geschehenen, Handlungen den Charakter der sittlichen Zurechnung abspricht. Der Eine verkehrt das Urtheil des Gewissens, indem er das Glück zum Verdienst erhebt, und die Schuld zum Unglück herabsetzt; und ungeachtet er den guten und bösen Willen lediglich aus den Beschaffenheiten der Organisationen und Temperamente, den Graden der Talente und Fähigkeiten, und den Umständen der Erziehung und Gewohnheit, ohne Rücksicht auf freyen Willen erklärt: so kann er sich darum nicht weniger auf die Selbstliebe seiner Anhänger verlassen, daß diese die Ehre des guten Willens von dem Schicksale auf das Ich, und die Schande des Bösen von dem Ich auf das Schicksal übertragen wird. — Der Andere verkehrt das Urtheil des Gewissens, indem er das innere Gute, das der Mensch thun soll, so wie das äußere, das die Natur für ihn thut, auf Gott — das äußere Böse, das in der Kargheit der Natur gegründet ist, so wie das innere, das wirklich sein Wille thut,

auf

auf den Menschen — und Glück und Verdienst ohne Unterschied auf Gott, Unglück und Schuld ohne Unterschied auf die Natur überträgt. Obwohl er übrigens die Ehre Gottes als die einzige mögliche Triebfeder guter Handlungen einschärft: so kann er sich auf die Selbstliebe seiner Anhänger verlassen, daß dieselben in dem Verhältnisse, als sie sich gewöhnt haben, sich selbst nichts als das Schändliche zuzutrauen, auch gegen die Ehre Gottes, die sie im Munde führen, im Herzen gleichgültig werden müssen. Der Eine verkündigt nichts als Glückseligkeit, zu welcher die Menschheit durch alle Anstalten der Natur nicht weniger als durch einen unwiderstehlichen Trieb bestimmt wäre. Allein da er die Verbindlichkeit des Wohlverhaltens auf das nothwendige Streben nach Wohlbefinden gründet, begünstiget er die Ansprüche der Selbstliebe, die nur gar zu gern das Wohlbefinden nicht als bloße Folge, sondern als einzigen Grund des Wohlverhaltens anneh-

 men;

men; nicht die Wünsche dem Betragen, sondern das Betragen den Wünschen unterordnen; und der Vernunft den Gehorsam, den man ihr nur unter der Bedingung zu vermindernder Leiden und zu vermehrender Freuden zugesagt hat, aufkündigen: so bald sie nicht Wort hält, oder so bald man die Erfahrung gemacht zu haben glaubt, daß das Schicksal mehr als die Vernunft über Freuden und Leiden, Glück und Unglück, Leben und Tod walte. — Der Andere verkündiget nichts als ein unvermeidliches Elend, das sich der Mensch durch die Verkehrtheit seines Willens zugezogen habe, das er in dem Verhältnisse vermehre, als er es durch den Gebrauch seiner Vernunft zu vermindern strebe, und von dem er sich nur für das zukünftige Leben, und nur dadurch loszukaufen vermöge, daß er es im gegenwärtigen durch freywillige Leiden verdoppelt. Allein da der Gläubige in dieser Einrichtung seines Schicksals eine Schuld büßen soll, zu der er ohne Wissen und Willen gelangt ist: so sucht er

er den ganzen Grund dieser, sein sittliches Gefühl nicht weniger als seine Selbstliebe empörenden, Heilsordnung in dem unerforschlichen Willen Gottes auf, der für ihn nichts weiter als ein blindes Verhängniß ist, das er in dem Verhältnisse hasset, als er sich selbst verachtet; während ihn eine sklavische Furcht nöthigt so gar sich selbst weiß zu machen, daß er es liebe. — Der Eine findet in der Bestimmung des Menschen alles begreiflich. In den Forderungen der Natur ertönt ihm allein die Stimme Gottes, die ihm um so verständlicher ist, da das gemeinschaftliche aller jener Forderungen Genuß, und Genuß in seinem Auge die Triebfeder, der Endzweck und der ganze Werth aller Sittlichkeit ist. — Der Andere findet in der Bestimmung des Menschen alles unbegreiflich. Die Forderungen der Natur sind ihm nichts als Antriebe zum Bösen, Aufruf zur Empörung gegen den Willen Gottes, und Leiden und Entbehren ist in seinen Augen das

Einzige, wodurch die Natur und jede Tugend Gott nicht mißfallen kann. — In der Religionslehre des Einen sind Gott und Natur fast gleichbedeutende Ausdrücke, und wird die Religion durch das, was Er Moral nennt, und eigentlich nichts als die Kunst zu genießen ist, verdrängt. Je weiter er es in dieser Kunst gebracht hat, desto weniger lassen ihm die Freuden und Leiden des gegenwärtigen Lebens Lust und Muße übrig, an ein zukünftiges zu denken. — In der Religionslehre des Andern sind Teufel und Natur fast gleichbedeutende Ausdrücke, und wird die Moral durch das, was er Religion nennt, und eigentlich nichts als die Kunst durch Selbstpeinigen den Zorn Gottes zu entwaffnen ist, verdrängt. Je mehr es ihm gelingt die Bestimmung des Menschen jenseits des Grabes hinüber zu versetzen: desto weniger findet sich der Bürger der künftigen Welt an die Pflichten der gegenwärtigen gebunden, desto sorgfältiger

schränkt er sich auf Handlungen ein, die, weil sie lediglich für den Himmel bestimmt sind, für die Erde weder Sinn noch Zweck haben dürfen, und desto geschwinder stirbt er der Menschheit ab, um für die Gottheit zu leben.

Diesen beyden Geistern widerspricht der Geist der wahren Religion so wohl durch die Ueberzeugung als durch die Gesinnung, welche sein Wesen ausmachen.

Seine Ueberzeugung ist nicht durch was immer für eine, sondern nur durch die sittliche, das heißt, nur diejenige Aufklärung möglich, welche nicht erst den guten Willen begründet, sondern durch ihn begründet wird. Diese, ihres Nahmens allein würdige Aufklärung, besteht in dem Einflusse des reinen Herzens auf die Denkkraft, der zwar nicht den Gebrauch des Verstandes bestimmt, aber den Mißbrauch desselben hindert, durch das Gewissen zwar nicht die Ueberzeugungen vorschreibt,

schreibt, aber die Untersuchungen leitet, und durch das von aller Spekulation unabhängige, wichtige und nachdrückliche Gefühl des Rechts und Unrechts den Gedanken gegen die Herrschaft der Begierde, und gegen die Zügellosigkeit der Einbildung in Schutz nimmt. Diese Aufklärung, welche die Richtigkeit der Erkenntniß von der Sittlichkeit der Gesinnung zwar nicht als von der einzigen Ursache, aber doch als von der vornehmsten Bedingung ableitet, kann allein den Geist auf dem Wege seiner Kultur gegen solche Ueberzeugungen verwahren, welche die philosophirende Vernunft mit dem gesunden Verstande in Widerspruch setzen, die Aussprüche des Gewissens verdrehen, und nur durch Inkonsequenz sich mit Sittlichkeit vertragen, indem sie zum B. die Freyheit des Willens für eine Täuschung des Eigendünkels, die Unsterblichkeit der Seele für einen Wahn der Liebe zum Leben, und das Daseyn Gottes höchstens für einen frommen Wunsch erklären. Lehren, wie diese, gehören

nur

nur unter die Früchte derjenigen Aufklärung, welche die Sittlichkeit für eine bloße Folge der Erkenntniß ausgiebt, eben so viele einander wesentlich widersprechende Sittlichkeiten aufstellt als sie metaphysische Lehrbegriffe erkünstelt, die Triebfeder der Unsittlichkeit als das Princip der Sittlichkeit ankündiget, in der unschuldigsten Wendung, die sie nehmen kann, die Metaphysik durch die Staats- Land- und Hauswirthschaft verdrängt, und die Moralität in derjenigen Pflege des äusseren und inneren Vermögens bestehen läßt, welche die größeste mögliche Nutznießung abwirft.

Diese Afteraufklärung ist bloßer Luxus des Geistes, der denselben in dem Verhältnisse mehr schwächt und verwirrt, je mehr er die Vernunft im Dienste der Begierde schlauer, geschmeidiger, verschmitzter machte. — Sie verträgt sich sowohl mit dem nüchternen Unglauben einer an die Genüsse der physischen Natur gebundnen, als

auch mit der trunkenen Leichtgläubigkeit einer schwärmerischen die Gränzen sowohl der moralischen als physischen Natur überfliegenden Einbildungskraft. Aber sie verträgt sich durchaus nicht mit der gesunden Ueberzeugung, die der einzig wahren Religion ausschließend eigen ist, die von dem unmittelbaren Bewußtseyn der Freyheit und des Gesetzes des Willens ausgeht, und in dem Verhältnisse immer gründlicher, reiner und heller wird, als die freye Gesetzmäßigkeit des Willens durch das ernste und redliche Bestreben zunimmt, der Mensch besonnener, gewissenhafter, mit sich selbst einstimmiger, gerechter, wohlthätiger, in seiner inneren freyen Gesinnung heiliger und in seinen Thun und Lassen rechtschaffener wird.

Diese Ueberzeugung schöpft ihren einfachen und reinen Begriff der Gottheit aus dem Bilde Gottes, das wir alle in unserm besseren Selbste mit uns herumtragen, und das in

dem

dem Verhältnisse Gott ähnlicher wird, als sich dieses Selbst durch freye Vernünftigkeit und vernünftige Freyheit immer mehr und mehr veredelt. Indem das reine Herz der einzige Sinn ist, durch den der Mensch Gott anschauen kann, ist unsere Anlage zur religiösen Ueberzeugung so wie unser Interesse an derselben dem Grade der Reinheit des Herzens immer angemessen. Unabhängig von Talenten, Fähigkeiten, Einsichten und allem, was Gabe der Natur und des Glückes in irgend einem Sinne heissen kann, gehört die auf Moralität gegründete Religion zu demjenigen Werth, den der Mensch allein in seiner Gewalt hat, zu dem einzigen Gute, was ihm nicht gegeben und nicht genommen werden kann. Ihre Ueberzeugung ist die Weisheit des Himmels, die den Weltklugen und Mächtigen dieser Erde ein Geheimniß bleibt, und nur denen, die in den Augen jener eingebildeten Großen klein sind, geoffenbart wird. Wenn die philosophirende Vernunft, welche so

manchen

manchen ihrer Helden nicht einmahl vom Bezweifeln oder gar vom Läugnen des Daseyns Gottes abzuhalten vermochte, in ihrem Begriffe von der Gottheit, bey gleicher Reinheit des Herzens, vor dem Begriffe des gemeinen und gesunden Verstandes etwas an Deutlichkeit und Bestimmtheit voraus hat: so muß sie dafür diesem Verstande in der Klarheit und Lebhaftigkeit nachstehen. Durch seine gerechte und wohlwollende Gesinnung kann der nächste beste Ungelehrte mit dem Charakter, der die Gottheit von einem Urwesen, das kein Gott wäre, allein auszeichnet, nähmlich mit dem Willen Gottes vertrauter seyn, als der tiefsinnigste und mit der seltensten Gelehrsamkeit ausgerüstete Theolog, der mit allem seinen Lesen und Forschen nicht über die Einsicht hinausgekommen ist, daß jener Wille unerforschlich sey. Nur die Stimme des Gewissens, welche nur der Gewissenhafte mit Aufmerksamkeit hört und mit Treue befolgt, offen-

bart ihm den Willen des Vaters, der im Himmel ist; und es genügt ihm diesen Willen — das einzige, was dem Menschen an Gott nicht unbegreiflich, und das einzige, was an Gott Gegenstand einer uneigennützigen Anbetung seyn kann, zu kennen, ohne daß er sich auch nur im Traume einfallen ließe, sich um die Substanzialität, Aseität, Ubiquität u. s. w. zu bekümmern, durch welche ihm die Gottheit um nichts begreiflicher und anbetungswürdiger werden könnte. Er weiß, daß man den himmlischen Vater nur in so ferne kennen und lieben kann, als man den Willen desselben weiß und thut. Der Sinn des Satzes: Seyd heilig, wie euer Vater im Himmel heilig ist, ist unter den Schriftgelehrten nicht ausgemacht, und in den Augen mancher der berühmtesten Weltweisen eine gleissende Tirade. Der wahre Christ hingegen findet in diesem Satze, ohne alles Kopfbrechen, alle Geheimnisse der

Religion enthüllet, alles was der Mensch von Gott wissen, alles was er für Gott thun kann. Christus, der dieses der erste gelehrt hat, ohne es gelernt zu haben, der die ganze Ueberzeugung und Gesinnung ächter Religion in diesen Worten so unübertrefflich ausgedrückt, und was durch die Dogmatik der Theologen immer dunkler, und durch die Metaphysik der Philosophen immer streitiger geworden ist, denen, die eines guten Willens sind, zu ihrer völligen Befriedigung geoffenbaret hat, Christus ist ihm eben darum der Abgesandte Gottes, dessen Wort er nicht auf sein bloßes Ansehen, sondern dessen Ansehen er um des Wortes willen, für göttlich anerkennt, und laut bekennt, ohne sich daran zu kehren, daß dieses Bekenntniß den Pharisäern und Juden aller Zeiten Aergerniß, und den Saducäern und Heiden Thorheit seyn muß.

Nur neben dieser Ueberzeugung ist die ächte Gesinnung der Religion möglich, welche gleich-

gleichweit entfernt von dem Uebermuth des ungläubigen Grüblers, und von dem Sklavensinn des abergläubigen Frömmlers, die Furcht vor der Gerechtigkeit, und die Hoffnung von der Güte mit derjenigen Achtung gegen die Heiligkeit Gottes verbindet, welche allein als unabhängig von jenen beyden den Charakter einer sittlichen und gottgefälligen Furcht und Hoffnung begründen kann. In dieser Gesinnung allein ist das Geheimniß dargestellt, wie in einem endlichen, dürftigen, von dem Allmächtigen gänzlich abhängigen, und ohne ihn hülflosen Wesen, freyer und uneigennütziger Gehorsam gegen den Heiligen möglich sey. Die wahre Gottseligkeit weiß, daß sie den Willen des Heiligen gänzlich verfehlen würde, wenn sie denselben aus Hoffnung oder Furcht vor dem Allmächtigen befolgen wollte. Für sie sind Furcht und Hoffnung nie Endzwecke, aber desto gewissere Mittel der Beobachtung des Gesetzes. Ohne der Frey-

heit des Willens, durch welche sich allein ein sittlicher, verdienstlicher, der Zurechnung fähiger Gehorsam gegen Gott denken läßt, durch jene Furcht und Hoffnung Gewalt anzuthun, hält sie durch dieselben den Ungestüm der unwillkührlichen, die Besonnenheit und mit ihr die Ausübung der Freyheit des Willens einschränkenden Begierden im Zaume, und macht auf diese Weise dasjenige, wodurch der Abergläubige sich um alle Freyheit bringt, zur Schutzwehr derselben. Aus reinem und festem Entschlusse den Willen des Heiligen zu erfüllen, verlangt sie von dem Allmächtigen Einschränkung oder Beförderung des Wohlbefindens, je nachdem er den Menschen in dessen Handlungen des Wohlbefindens würdig oder unwürdig finden würde. Sie verschmäht jedes durch Schuld verwirkte Glück, und geht freywillig dem verschuldeten Unglücke entgegen, das eben durch diese Gesinnung seinen Stachel verliert und zum Heilmittel wird. Indem

ihr

ihr Vergnügen und Schmerz, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod nur als Veranlassungen wichtig sind, damit der Wille des Heiligen geschehe im Himmel und auf Erden: erhebt sie die Selbstliebe zum Werkzeuge der Pflicht, anstatt die Pflicht zum Werkzeuge der Selbstliebe herabzuwürdigen, macht sie die Eigennützigkeit selber zur Stütze der Uneigennützigkeit, und den unfreywilligen Trieb nach Wohlbefinden zum Mittel der freywilligen Treue gegen Gott.

Der in dieser Gesinnung und in der von ihm unzertrennlichen Ueberzeugung bestehende Geist der wahren Religion vollendet das Wesen der höchsten sittlichen Aufklärung und der höchsten sittlichen Zucht, indem er die durchgängige und wechselseitige Eintracht zwischen Kopf und Herz durch seine Ueberzeugung von der einen und durch seine Gesinnung von der andern Seite begründet. Durch seine Ueberzeugung wird die als

Denkkraft raisonnirende mit der im Gewissen schlechterdings gebietenden Vernunft in Einverständniß gebracht. Denn der gereinigte Begriff von der Heiligkeit, und der von aller wissenschaftlichen Einsicht unabhängige Glauben an das Daseyn des Heiligen begegnet allen Zweifeln und Bedenklichkeiten der über die Bestimmung der Menschheit nachforschenden Denkkraft, die außerdem gar nicht oder nur zum Nachtheile der Denkart des Gewissens aufgelöset werden könnten. Durch seine Gesinnung macht der Geist der wahren Religion eine Zucht der Neigungen möglich, welche die Beschränkung derselben keinesweges zum ganzen Geschäffte, sondern nur zum Mittel der Sittlichkeit macht, und die Freyheit des Willens und den unbeschränkten Gebrauch der Vernunft nicht aufhebt, sondern nachdrücklich unterstützt. Denn er hebt durch die Furcht und Hoffnung eines zukünftigen, lediglich der Schuld und dem Verdienste angemessenen, und von

der Allmacht des Heiligen zu erwartenden Schicksals nur das Uebermaß der unfreywilligen und vernunftwidrigen Begierden auf, und erhält das Gemüth in dem Zustande der Ruhe, Unbefangenheit und Selbstständigkeit, in welchem es sich befinden muß, wenn man das Gesetz durch Freyheit, das heißt, in dem Sinne erfüllen soll, in welchem dasselbe allein der Wille Gottes ist.

Der von diesem Geiste beseelte Lehrer der Religion setzet daher weder die Aufklärung der Zucht, noch die Zucht der Aufklärung entgegen. Er weiß beyde als unzertrennliche Mittel für die moralisch religiöse Cultur geltend zu machen. Weit entfernt die Gewissen durch das unbesonnene Beginnen, welches die freyen Handlungen von richtigen und unrichtigen Urtheilen des Verstandes ableitet, oder sie mit vernunftmäßigen und vernunftwidrigen Begierden verwechselt, irre zu machen, weiß er die Veranlassun-

gen sittlicher und unsittlicher Handlungen in jenen Urtheilen und Begierden zu zeigen, ohne der Freyheit des Willens, der Zurechnungsfähigkeit, und mit derselben der Moralität zu nahe zu treten. Ihm ist weder das Herz in seinen unwillkührlichen Neigungen der Sitz, noch der Kopf in seinen unwillkührlichen Ueberzeugungen die Quelle der Sittlichkeit, und der Mensch ist ihm keinesweges durch Natur weder gut noch böse, sondern eines von beyden durch Freyheit. Er versteht sich besser auf den Willen Gottes, als daß er denselben entweder in der Thätigkeit der unsren Neigungen dienenden, oder in der Unthätigkeit der unsrem Willen gebietenden Vernunft finden könnte. Er versteht sich besser auf Natur und Gnade, als daß er dasjenige, was der Mensch durch Freyheit und Vernünftigkeit zu thun hat, entweder der Natur in den durch Denkkraft verfeinerten und vervielfältigten Begierden, als der Gnade durch Verläugnung der

Denk-

Denkkraft und Ausrottung der Begierden überlassen könnte. Seine Lehre erweckt zugleich das Bewußtseyn der Freyheit des Willens neben dem Gefühl der Abhängigkeit des Begehrens, sichert das Zutrauen auf eigene Kraft durch das Mißtrauen auf die Schranken derselben, verstärkt den Glauben an sich selber durch den Glauben an Gott, und zeigt, wie man zwischen einer Furcht, die mehr aufrichtet als niederschlägt, und einer Hoffnung, welche die eigene Thätigkeit nicht einschläfert, sondern aufmuntert, sein Heil wirken müsse. Er setzt die Bestimmung des Menschen weder ausschließend in das gegenwärtige noch ausschließend in das zukünftige Leben, und läßt dieselbe weder diesseits des Grabes in einem Wohlbefinden, worüber man alles Daseyn jenseits vergessen müßte, noch in einem Uebelbefinden bestehen, wodurch man einzig ein besseres Daseyn jenseits zu erwarten hätte. Himmel und Erde sind ihm nicht der Endzweck, sondern nur der

Wirkungskreis seines Bestrebens, und wenn er dem Abscheu und der Begierde des Zeitlichen Furcht und Hoffnung des Ewigen entgegenstellt, so geschieht dieses nicht um sich durch den Gedanken an die Zukunft zur Befolgung des Gesetzes zu zwingen, sondern um sich nicht durch das Gefühl der Gegenwart zur Uebertretung desselben zwingen zu lassen. Erhaben und erhebend sowohl über das Vorurtheil: man könne der Gottheit einzig dadurch gefallen, daß man sich auf seinen eigenen Vortheil versteht, als über das Entgegengesetzte: man müsse der Gottheit mißfallen, wenn man unnöthige Leiden von sich entfernet, und unschuldige Freuden aufsucht, — wird er das Rechthandeln, den einzigen Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, weder im epikurischen Fliehen vor dem Mißvergnügen und Streben nach dem Vergnügen, noch in dem mönchischen Fliehen vor dem Vergnügen und Streben nach dem Mißvergnügen, noch in der stoischen Gleichgültigkeit gegen beydes —

sondern

sondern in dem Gebrauch von beyden zum Behufe der freyen Gesetzmäßigkeit und der gesetzmäßigen Freyheit des Wollens bestehen lassen. Ueberzeugt und überzeugend, daß vor Gott und dem Gewissen das Thun und Lassen nur durch die Gesinnung, nicht aber diese durch jenes Werth oder Unwerth hat, daß das Gesetz, dem Geiste nach, selbst in den Fällen übertreten werden kann, wo es dem Buchstaben nach befolgt wird, und daß man ein sehr gesitteter Mensch seyn könne ohne darum ein sittlich guter Mensch zu seyn, — richtet er seine Aufmerksamkeit auf die innere Güte des Willens, als den einzigen Grund der sittlichen Zucht der Neigungen und der sittlichen Besserung des Betragens. Diese innere Güte des Willens ist ihm aber nichts geringeres als die Gesinnung der Heiligkeit selber, der ernste allgemeine beharrliche Entschluß, dem Gesetze als der Richtschnur und dem Bestimmungsgrunde aller seiner freyen Entschlüsse treu zu seyn; das heißt: dasselbe nicht

nicht etwa nur in denjenigen Fällen gelten zu lassen, wo zufälliger Weise die Begierde mit ihm zusammentrifft, in den Fällen aber wo es der Begierde widerspricht, zum Vortheil derselben mit ihm zu dingen und zu feilschen, und durch die Ausnahmen für seine Lieblingsneigungen zu zeigen, daß es selbst bey der angeblichen Beobachtung nicht um das Gesetz, sondern um heuchlerische Beschönigung des Gelüstens durch den Schein der Gesetzlichkeit zu thun war. Der moralischgesinnte Lehrer der Religion kennt und lehrt das freye, ernsthafte, redliche, standhafte Ergreifen und Festhalten des Gesetzes, durch welches der Mensch dem inneren Charakter nach allein sittlich, und in der Gesinnung wenigstens heilig wird, ungeachtet er es vermöge der Schranken seiner Natur in seinem Thun und Lassen nie über die Rechtschaffenheit hinausbringt, er kennt und lehrt es als das Eine was Noth ist. In Kraft dieser Kenntniß und Lehre verabscheut und entlarvt er die Werkheiligkeit,

keit, welche das Wesen der Religion in lauter solche Handlungen setzt, die durch das Gesetz nicht geboten sind, und deren Unnützlichkeit für die Welt im Auge des Frömmlers das einzige Kennzeichen ist, daß sie nur um Gottes Willen vorgenommen sind, und darum Gott gefallen müssen. Aber er verabscheut und entlarvt nicht weniger die Denkart der Unheiligkeit, welche die Religion von der Moral nicht nur unterscheidet, sondern trennt, den Leidenschaften keine anderen Schranken als ihr eigenes Interesse in diesem Leben entgegenstellt, und das von ihr verkannte Sittengesetz dadurch entkräftet wähnt, daß dasselbe als der Wille Gottes und nicht als blinde Naturnothwendigkeit gedacht und beobachtet wird. Seine Religionsvorträge sind weder trockene Raisonnements über die Kunst zu genießen, noch traurige Anweisungen in der Kunst sich selbst zu peinigen, weder Lobreden noch Satyren auf die Menschheit, keine Abhandlungen weder aus der Diätetik, Oekonomie und

Geschmackslehre, noch aus der mystischen Dogmatik, keine Ausfälle gegen den Aberglauben zum Vortheil des Unglaubens, noch gegen diesen zum Vortheil von jenem. Ton und Farbe seines Ausdrucks kündigen die von Kaltsinn und Leidenschaftlichkeit gleichentfernte Gemüthsstimmung der Gottseligkeit an, erhaben über den gemeinen Sinn der Weltleute, denen nichts wahr und wichtig ist, was sie nicht mit den Händen greifen können, und über die ausschweifenden Phantasien der Schwärmer, welche das Uebersinnliche durch einen besondern Sinn anschauen, das bloß Denkbare empfinden, und das nicht Denkbare glauben wollen. Der ehrwürdige Charakter des Mannes, der da weiß was er will, und will was er weiß, und die schöne Eintracht eines hellen Kopfes mit einem warmen Herzen drücken seinen Reden und Schriften wie seinen Handlungen ihr unverkennbares Gepräge auf. Man mag Ihn hören, lesen oder sehen, so fühlt man sich von dem Frieden Gottes erheitert und durchdrungen,

drungen, den das Evangelium das er prediget, denen verheißt, die eines guten Willens sind.

II.

Ueber den Einfluß der Moralität des Philosophen auf den Inhalt seiner Philosophie.

Das wahre Philosophieren setzt immer guten Willen voraus; man mag nun dasselbe für das, was es bis itzt war und seyn konnte, oder für das, was es seyn soll und werden wird, ansehen — für das Voraussetzen und Aufsuchen, — oder für das Aufstellen und Anwenden des Schlechthin letzten das unsrem Erkennen nothwendig zum Grunde liegt, und unsrem Wollen frey zum Grunde gelegt werden soll. Die Weisheit in der Denk-

art zu welcher die Philosophie führen soll, muß schon vorher in der Gesinnung vorhanden seyn; und diese kann zwar und soll durch Wissenschaft unterstützt und befördert, aber keineswegs begründet werden. Diese Gesinnung, welche durch keine Philosophie, und ohne welche keine Philosophie möglich ist, geht einzig von der Gesundheit desjenigen Verstandes aus, den ich, in wie ferne er von der philosophierenden Vernunft verschieden und unabhängig ist, den gemeinen nenne, — und der, in wie ferne Gewissenhaftigkeit, oder innere Rechtschaffenheit, seine höchste Bedingung und sein gewissestes Kennzeichen ist, allein mit Recht der gesunde heißt. In Kraft seiner Gesundheit ordnet dieser Verstand alles Seyn und Wissen dem Rechtwollen, als dem Zweck aller Zwecke unter, den der Gewissenhafte um so genauer kennt, je ernstlicher und aufrichtiger er denselben geltend machen will. Da nun das Wissen, wonach die Philosophie als

Versuch strebt, und das sie als Wissenschaft einst erreichen soll „in der deutlichen Erkenntniß des Zusammenhangs der „letzten Gründe des Wissens mit dem „Endzweck alles Seyns und Thuns besteht:" so kann die ächte philosophierende Vernunft mit nichts andern umgehn, als daß sie den gesunden Verstand sich selber verstehen lehrt, und die Eintracht zwischen Kopf und Herzen, die dieser von Seiten des Herzens begründet, von der Seite des Kopfes vollendet. Das menschliche Erkenntnißvermögen kann nur der Bestimmung der Menschheit angemessen, und wir können daher nur für dasjenige Wissen, welches wir zum Rechtthun nöthig haben, durch unsre Natur ausgerüstet seyn. Es muß also die Kenntniß und das Wollen dessen was Recht ist, der Erforschung des Erkenntnißvermögens, und der Kenntniß der letzten Gründe des Wissens vorhergehen, um die philosophierende Vernunft beym Suchen und Finden zu leiten; und der

gesunde Verstand muß dieser Vernunft den klaren Begriff des Rechts vorhalten, den dieselbe anfangs zur Deutlichkeit, und endlich durch seinen Zusammenhang mit den letzten Gründen des Wissens zur durchgängigen Bestimmtheit erheben soll. Daher bezeichnete der Name Philosophie schon in seiner ursprünglichen Bedeutung ein Streben nach Wissen um des Rechthandelns willen; und daher sollte auch noch immer alles Streben nach Wissen um eines andern Endzwecks willen Philodoxie heissen.

Die Principien der Philosophie, sowohl diejenigen, von denen sie selbst ausgeht, als auch die, welche sie anderen Wissenschaften zum Grunde legt, müssen rein (durchgängig, völlig) wahr seyn; wenn die Begriffe, worauf sie angewendet werden, durch sie nicht vielmehr verfälscht als gereinigt; alte Irrthümer nicht vielmehr befestiget als aufgehoben, und neue nicht vielmehr erzeugt

als verhindert werden sollen. Allein nur in wieferne die Wahrheit lediglich um ihrer selbst willen gesucht wird, kann sie als reine Wahrheit gefunden werden. Sie wird in dem Verhältnisse im Suchen und Finden verkannt, als man sie um irgend eines andern Endzwecks willen finden will. Wie jedes andere Mittel, wird auch sie nach dem (von ihr selbst verschiedenen) Endzweck modificiert, und indem sie dem, was nicht Wahrheit ist, angepasset wird, zum bloßen Schein herabgewürdiget. Reine Wahrheit ist die Vernünftigkeit der Erkenntniß in wieferne sie mit der Erkenntniß ihrer eigenen Vernünftigkeit verbunden ist; so wie das Sittlichgute diejenige Vernünftigkeit des Wollens ist, die im Wollen der Vernünftigkeit besteht. Reine Wahrheit kann daher nur durch sittlich guten Willen gesucht und gefunden werden. Der Wille, der aus was immer für einem andern Grunde, als aus Achtung für die Vernünftigkeit um

ihrer selbst willen, nach der Vernünftigkeit, im Erkennen strebt, sucht die Wahrheit nicht um ihrer Selbst willen; kann sie daher nie in ihrer Reinheit finden. Nur für den sittlich guten Willen allein kann die Wahrheit ohne Widerspruch zugleich Mittel und Zweck seyn.

Wenn der unsittliche Wille nach Wahrheit strebt: so geschieht dieses nur um der Lust oder Unlust willen, durch die ihm allein an der Vernünftigkeit im Erkennen und Thun etwas gelegen seyn kann. Gegen Vernünftigkeit an, und für sich selbst ist er bald gleichgültig, bald eingenommen, weil sie ihm für seine Zwecke bald unbrauchbar, bald hinderlich ist. Er bedarf nur derjenigen Vernünftigkeit die dieses Interesse begünstiget, seinen Wünschen entgegen kömmt, sich seiner Gesinnung anschmiegt. Er bedarf zu seinem Wohlbefinden des bloßen Scheins der Wahrheit. Anstatt das Unvernünftige zur Vernünftigkeit zu erheben, strebt er das Vernünftige

dem

dem Unvernünftigen anzupassen. Darauf läuft all sein Forschen nach Wahrheit hinaus, das durch Eigensucht begründet, eingeleitet, gelenkt und entschieden wird.

Alle Ueberzeugungen, zu denen die philosophierende Vernunft die letzten Gründe sucht, müssen bereits vor diesem Suchen vorhanden seyn, und jene Gründe müssen sich nach den Ueberzeugungen, zu welchen man sie aufsucht, als nach ihren wirklichen oder angeblichen Folgen, richten. Sie können daher für den sie aufsuchenden Philosophen nichts anderes enthalten, als was er aus ihnen ableiten will, und was für ihn schon vorher ausgemacht war. Sie können nicht besser und nicht schlechter seyn, als die Ueberzeugungen über welche er sich durch sie Rechenschaft geben will. Sie werden wahr für ihn, weil er etwas Anderes, das er schon vor ihrem Aufsuchen für wahr gehalten hat, durch sie allein begreifen zu können glaubt. Er erhebt seine nichtphi-

losophischen Ueberzeugungen zu philosophischen dadurch, daß er sie auf letzte Gründe zurückführt. Aber indem er keine anderen letzten Gründe suchen und finden konnte, als die er zu seinen nichtphilosophischen Ueberzeugungen bedurfte: so sind diese nicht so viel durch jene, als jene durch diese in seinem Wissen bestimmt; er ist von seinen philosophischen Gründen weit mehr durch seine unphilosophischen Ueberzeugungen, als von diesen durch jene überzeugt; die Beweise, die er für das Fundament seines philosophischen Wissens hält, werden durch das, wozu er sie suchte (und was das eigentliche Fundament seines Systemes ist), empor gehalten; und seine Philosophie wird durch das begründet, was er durch sie begründet zu haben glaubt. Das Philosophische in unsren Begriffen, Einsichten, Kenntnissen und Ueberzeugungen hängt daher mehr von dem Nichtphilosophischen, als dieses von jenem ab, und der gemeine Verstand leitet die philosophi-

rende Vernunft mehr, als er von ihr geleitet wird. Allerdings kann und soll diese die Ueberzeugungen von jenem verbessern. Aber sie müssen dann auch an sich selbst verbesserlich seyn. Sind sie durch bösen Willen im Grunde verdorben: so werden sie anstatt sich durchs Philosophieren verbessern zu lassen, vielmehr das Philosophieren selbst verderben, und sie selber werden durch die von Ihnen erzeugte Philodoxie noch schlimmer werden als sie vorher waren. Durch Philosophie können unsre Ueberzeugungen nicht ihrem Inhalt sondern nur ihrer Form nach verbessert; können unsre reellen Begriffe nicht vermehrt nur aufgehellet, unsre Kenntnisse nicht erweitert nur erläutert, und nur unsre schon vorhergegangenen Ueberzeugungen befestiget, keine Neuen begründet werden.

Denn die philosophierende Vernunft muß die Materialien ihrer Beschäfftigungen

durch den gemeinen Verstand erhalten; und diese müssen aus den schon vorhandenen und schon klaren Begriffen desselben bestehen, welche durchs Philosophieren zu deutlichen und durchgängig im Bewußtseyn bestimmten erhoben werden sollen. Dieses geschieht durch eine bloße Zergliederung, welche in dem Begriffe selbst nichts Neues hervorbringen, sondern nur das was schon in ihm zusammengefaßt war, finden und dasselbe, es sey nun wahr oder unwahr, nach den logischen Regeln aufstellen kann. In so ferne ist die Philosophierende Vernunft nichts weiter als Dollmetscherinn des gemeinen Verstandes; die Wahrheit oder Unwahrheit ihrer Erklärungen, Eintheilungen, Grundsätze und Beweise hängt von der Gesundheit oder Krankheit des gemeinen Verstandes ab, dessen Aussprüche sie erörtert, entwickelt, beweiset, vertheidiget. Der Dogmatismus oder Skepticismus, Theismus oder Atheismus eines jeden war bereits in seinem

nem gemeinen Verstande entschieden, bevor ihn die philosophierende Vernunft zum deutlichen Bewußtseyn und zur Sprache gebracht hat.

Die äußere Erfahrung hat keine eigentlichen, (oder schlechthin) letzten, Gründe aufzuweisen. In ihr ist jede Thatsache, welche Grund ist, zugleich auch Folge einer Andern; und jede in ihr vorhandene bekannte letzte Ursache einer physischen Beschaffenheit oder Begebenheit ist Wirkung einer andern noch unbekannten ebenfalls physischen Beschaffenheit oder Begebenheit. Daher ist die physische Naturforschung eines Fortschreitens ins Unendliche von Wirkungen zu Ursachen fähig. Eben darum weil die absolutletzte Ursache einer physischen Erscheinung nie gefunden werden kann: so muß jede bisher gefundene Ursache die Wirkung einer andern seyn die noch nicht gefunden ist, aber gesucht werden muß. Wäre die psychologische und moralische

Natur nicht wesentlich von der physischen verschieden: so würde überhaupt nichts als ein endloses Aufsuchen des Relativletzten, mit der Gewißheit nie zum Absolutletzten gelangen zu können, statt finden, und alle Wissenschaft der absoluten Gründe und durch absolute Gründe, das heißt: alle eigentliche Philosophie würde unmöglich seyn. Allein das Physische ist von dem Psychologischen und Moralischen wie die äußere Erfahrung von der Inneren und vom Selbstbewußtseyn verschieden; und die Ueberzeugungen, zu welchen die Philosophie die absolutletzten Gründe aufstellen soll, betreffen keineswegs physische sondern lediglich psychologische und moralische Begebenheiten und Beschaffenheiten. Sie sind von der äußeren Erfahrung durchaus unabhängig; und würden durch die philosophierende Vernunft schon dadurch verkannt und verfälscht werden, wenn diese die Gründe derselben außer der

inneren Erfahrung und dem Selbstbewußtseyn aufsuchen wollte. Die psychologischen Gegenstände bestehen aus Zuständen, Veränderungen, Wirkungen, Handlungen, Vermögen, Kräften und Fähigkeiten des Gemüthes; die Moralischen bestehen aus den Aussprüchen des Gewissens über Recht und Unrecht, Verdienst und Schuld und über den moralischen Gesetzgeber und Richter der freyen Handlungen – lauter Gegenstände, die durchaus nichts Handgreifliches, sich den Sinnen aufdringendes, enthalten. Die Begriffe, durch welche alle diese Gegenstände von dem gemeinen Verstande der philosophierenden Vernunft vorgehalten werden, sind um so mehr der Willkühr der Phantasie unterworfen, jemehr sich die Gegenstände selbst von der äussern Erfahrung entfernen, und jeweniger die Phantasie bey der Vorstellung derselben durch irgend etwas was den Organen durch Eindrücke gegeben wäre, gebunden ist.

Die

Die Vernunft, durch welche allein hier die Willkühr der Phantasie beschränkt werden muß, kann nicht die Philosophierende seyn. Denn es ist von denjenigen Begriffen die Rede, welche durch diese Vernunft vorausgesetzt nicht hervorgebracht, durch sie entwickelt nicht erzeugt werden sollen, welche daher durch die im gemeinen Verstand beschäfftigte Vernunft aufgestellt werden, und bey denen der Einfluß der Phantasie sich nach der Beschaffenheit des den Neigungen dienenden, oder sie beherrschenden Willens richten muß.

Die Ueberzeugungen, welche aus der inneren Erfahrung und dem Selbstbewußtseyn durch den gemeinen Verstand geschöpft und durch Philosophierende Vernunft bis zu den letzten Gründen zurückgeführt werden, müssen sich nach der innern Beschaffenheit des eigentlichen Selbstes in uns richten. Dieses Selbst ist seinem

Grund-

Grundwesen nach frey, und seine innere Beschaffenheit ist das von der Freyheit angenommene Verhältniß zu der uns gegebenen Vernunft, der gute oder schlimme Charakter der Person. Durch die Freyheit wird entweder die Lust und Unlust der Vernunft, oder die Vernunft der Lust und Unlust untergeordnet. Im ersten Falle wird die Vernünftigkeit von der Freyheit als Endzweck, im zweyten als bloßes Mittel gebraucht; dort ist das Selbstbestimmen durch Vernunft, hier das Bestimmtwerden durch Lust und Unlust der Charakter des Selbstes; durch die Eine Handlungsweise wird das Ich zu einem durch Vernunft über die Begierden herrschenden, durch die Andere zu einem durch Vernunft der Begierde dienenden Selbst. Aber sowohl die eine als die andere Beschaffenheit ist in jedem Selbste nur durch seine Freyheit, folglich nur zufällig vorhanden, und keine derselben macht das Wesen eines Selbstes

überhaupt, das in der bloßen Freyheit und Vernunft besteht, aus. Dem Manne von bloß gemeinem aber gesundem Verstande kann es auch nicht im Traume einfallen, seinen von ihm selbst angenommenen Charakter für das ihm gegebene Wesen seiner Natur zu halten, und zu glauben daß seine guten oder bösen Handlungen unvermeidliche Folgen jenes Wesens sind. Denn die Freyheit seines Willens ist für ihn durch sein Gewissen völlig ausgemacht. Der Philosoph hingegen, der die Wirklichkeit dieser Freyheit nur in so ferne gelten lassen kann, als er die Richtunmöglichkeit derselben einsieht, wird, so lange sein abstrakter Begriff von der Freyheit unrichtig ist, in demselben Widersprüche finden müssen. Die Gesundheit seines gemeinen Verstandes ist zwar die vornehmste aber nicht die einzige Bedingung von der Richtigkeit jenes Begriffes. Er kann in seinem gesunden und konkreten Begriffe unrichtig abstrahiert haben. Er hat zwar

die

die Grundmaxime der die Lust und Unlust beherrschenden Vernunft zu der Seinigen gemacht. Aber es kann ihm in der Spekulation begegnen, daß er das Herrschen der Vernunft, das nur ein angenommener Charakter der Freyheit ist, für den Charakter und das Wesen der Freyheit überhaupt hält *), und diese daher in die bloße Vernünftigkeit setzt. Allein der Philosoph von ungesundem Verstand denkt die Freyheit schon in seinem konkreten Begriffe unrichtig. Er hat die Grundmaxime der unter der Triebfeder von Lust

*) Wer die in der Vorrede zur neusten Ausgabe seiner Moral gegen mich geführte Klage des Herrn Professor und Diakonus Schmid in Jena: daß ich durch die Bestreitung seiner Definition des Willens seinen Charakter angegriffen habe, nicht etwa durch das Nachlesen der Stellen in meinen Beyträgen, auf welche sich der Kläger beruft, mehr als hinlänglich widerlegt fände, entscheide hier zwischen Ihm und mir.

und Unlust dienenden Vernunft zu der seinigen gemacht; und indem er den angenommenen Charakter seiner Freyheit für das Wesen der Freyheit überhaupt hält, kann er dasselbe in nichts andern als in dem Vermögen durch Lust und Unlust bestimmt zu werden, bestehen lassen. Durch einen unrichtigen abstrakten Begriff von der Freyheit verleitet, wird also der gesunde Verstand das Wesen des Selbstes für die Selbstthätigkeit der bloßen Vernunft, der ungesunde aber für das Streben nach Lust (zu dessen Werkzeugen auch die Vernunft gehört,) halten müssen. Jeder glaubt, daß sein Ich durch bloße Natur so beschaffen sey, wie dasselbe durch Freyheit entweder beschaffen seyn sollte, oder wirklich beschaffen ist; und jeder beurtheilt nach seinem verkannten Selbst die menschliche Natur überhaupt. Aber der ungesunde Verstand verkennt, wenn er zur philosophierenden Vernunft erhoben ist, das Selbst und die mensch-

menschliche Natur auf eine doppelte Weise: Erstens, indem er das Vermögen der Vernunft, Endzweck der freyen Handlungen zu seyn, (d. h. die praktische Vernunft) Zweytens, indem er das Vermögen der Freyheit, die Vernunft entweder als Zweck oder als Mittel zu gebrauchen verkennt. Durch diese beyden Grundirrthümer befangen, würde er schon allein nie zur reinen Wahrheit der Erkenntniß gelangen können.

Reine Wahrheit ist reine Vernünftigkeit; und diese ist uns im Sittengesetze, aber auch nur in demselben und durch dasselbe gegeben. Sie kann und darf hier nicht erst hervorgebracht, durch Spekulation gesucht, durch Raisonnement entwickelt werden. Sie wirkt für sich und durch sich selbst; und wenn ihre unfehlbare Wirkung in unsre Gesinnung und Denkart hinübergehen soll: so kann und darf sie nur durch unsre Freyheit angenom-

men, und unsren Entschlüssen zum Grunde gelegt werden. Sie ist in dem gemeinsten wie in dem gebildetsten Verstand, in dem untrüglichen Ausspruche des Gewissens vorhanden. Die Vernunft kann nur im Raisonniren (als theoretische), keineswegs aber im Aufstellen des Sittengesetzes (als praktische Vernunft) irren; so wenig als die Freyheit, die sich unmittelbar an dieses Gesetz hält. Sie raisonnirt nur mit den Begierden, mit der Freyheit des Willens raisonnirt sie nicht, sondern gebietet derselben schlechterdings und unbedingt: das Vernünftige anzunehmen, weil es vernünftig ist. In diesem Gesetze ist sie durchaus mit sich selbst einig, und so weit als unser Raisonnement durch den an dieser unfehlbaren Richtschnur festhaltenden Willen geleitet wird, wird es untrüglich geleitet, steht die theoretische Vernunft unter der Lenkung der praktischen, die Philosophie unter dem Schutz der Gewissenhaftigkeit.

Frey-

Freylich kann das unfehlbare Gesetz fehlerhaft angewendet werden, und in so ferne, aber auch nur in so ferne, ist das irrende Gewissen möglich. Daraus folgt zwar, daß selbst der gute Wille nicht gegen alle Irrthümer schützen; aber keineswegs, daß man ohne denselben sich vor den verderblichsten Irrthümern verwahren könne. Auch der Gewissenhafte kann, aber der Gewissenlose will getäuscht werden. Der eine irrt in der besonderen Anwendung der rein wahren Grundmaxime seines Willens, der andere hingegen irrt in der Grundmaxime selbst, und zerstört durch die Anwendung derselben die Wahrheit seiner übrigen, auch noch so richtigen, Einsichten. Das Gedankensystem des Einen ist bey allen seinen Unrichtigkeiten in der Hauptsache wahr, und enthält die vornehmste Bedingung seiner allmähligen Berichtigung in sich selber. Das Gedankensystem des Andern ist in der Hauptsache, und vom Grundaus verderbt, und enthält einen

durch keine Spekulation und Erfahrung vertilgbaren Keim der Unwahrheit in sich selber, durch den selbst jede zufällig erkannte Wahrheit zu einem Mittel der Täuschung werden muß.

Aus der Möglichkeit des irrigen Gewissens ergiebt sich also die Nothwendigkeit der Aufklärung zur Erkenntniß und Erfüllung unsrer besonderen Pflichten, aber keineswegs weder die Abhängigkeit des Entschlusses überhaupt seine Pflicht zu thun von irgend einer Aufklärung, noch die Unabhängigkeit der ächten Aufklärung von jenem Entschlusse. Diese Aufklärung setzt eben darum, weil sie Pflicht ist, die Gewissenhaftigkeit voraus. Ohne den allgemeinen und festen Entschluß seine Pflicht zu thun, und ohne die von demselben abhängige Zucht der Neigungen würde sie nie die sittliche, das heißt, die einzig wahre, Aufklärung werden können. Wenn die Entwicklung der Gemüthskräfte keine andere Triebfeder als Lust

und Unlust hat, und erkennt: kann der Verstand auch nur für den Dienst der Neigungen aufgeklärt werden. Die Vollkommenheit seiner Begriffe besteht alsdann in ihrer Tüchtigkeit zur Verfeinerung und Vervielfältigung der Genüsse; die Richtigkeit seiner Ueberzeugungen in ihrer Angemessenheit zu den stets abwechselnden Bedürfnissen der Sinnlichkeit, und das Streben nach Wahrheit in der Geschmeidigkeit der Urtheilskraft die logischen Regeln der Veränderlichkeit der äußern Umstände anzupassen. Bey dieser Art von Cultur können die Wissenschaften nichts als Gegenstände und Werkzeuge des Luxus seyn, nach welchem ihr Wehrt und ihre Beschaffenheit beurtheilt werden muß. Die durch unsittlichen Willen gelenkte Aufklärung ist freylich von noch schlimmerer Art. Sie verdunkelt die eigentliche Quelle der Wahrheit in dem Verhältnisse mehr, als sie die Quelle des Scheins mit dem erborgten Lichte der Wahrheit überstrahlt; sie zwingt den Verstand die willkührlichen Maxi-

men der Unsittlichkeit durch die Sanktion der Gesetze des Denkens zu bestätigen, und die große Hauptlüge: daß der Wille nicht frey ist, allen seinen Nachforschungen über den menschlichen Geist zum Grunde zu legen.

Die Grundfalschheit, die allem Philosophieren eine falsche Richtung geben muß, liegt in dem Begriffe einer allgemeinen und durchgängigen Naturnothwendigkeit. Dieser Begriff setzet die Verwechslung des Unbedingten und Freyen in unsrem Selbste mit dem Bedingten und Nothwendigen der äußern Natur voraus, und legt diese Verwechslung allen Untersuchungen über Geist und Körper, innere und äußere Erfahrung, moralisches und physisches Vermögen zum Grunde. Hiedurch wird die Quelle aller Principien der Philosophie, die entweder nirgends oder einzig in dem Selbst vorhanden ist, verkannt und verfälscht, und alles was aus ihr geschöpft und unter dem

Namen

Namen der Philosophie aufgestellt wird, ist in dem Verhältnisse unwahrer, je konsequenter der Selbstdenker dabey verfährt. In jedem seiner Grundbegriffe liegt Vermengung des Unbedingten mit dem Bedingten, des Freyen mit dem Nothwendigen. Findet er nun in denselben das Widersprechende, das sie wirklich enthalten: so wird er als Skeptiker die Grundlosigkeit des menschlichen Wissens, und die Unmöglichkeit aller Philosophie als Wissenschaft behaupten. Nimmt er hingegen jenes Widersprechende nicht wahr: so glaubt er das Unbedingte, welches er anzunehmen durch seine Vernunft genöthiget ist, außer seinem Selbst aufsuchen zu müssen, während er in demselben nichts als Bedingtheit und Abhängigkeit voraussetzt. Er mag nun das lediglich außer sich selbst hinaus versetzte Unbedingte — Materie oder Geist, Natur oder Gott nennen: so muß er dasselbe in dem Verhältnisse mehr verkennen, als er das Unbedingte in seinem eige-

nen Selbst, die von ihm geläugnete und für eine Täuschung erklärte Unabhängigkeit seiner Vernunft im Sittengesetze, und die Freyheit seines Willens, folglich das ganze Wesen der Moralität, das Bild der Gottheit in sich selber, und den durch dasselbe geoffenbarten, einzig möglichen Charakter verkennt — durch den Gott und Natur von einander unterschieden werden können.

Die Grundwahrheit, durch welche alle ächte Philosophie begründet werden muß, ist die Unterscheidung unsres Selbstes als des unbedingten und freyen Subjektes der inneren und äußeren Erfahrung — von allen bloßen Objekten der äußern Erfahrung, welche als solche nur unter dem Charakter des bedingten Daseyns und nothwendigen Wirkens in unsrem Bewußtseyn vorkommen können. Die unbedingten Gesetze des Erkennens sind die

einzig

einzig möglichen Principien der Theoretischen, und das unbedingte Gesetz des freyen Wollens ist das einzige Princip der Praktischen Philosophie. Diese Gesetze können nicht außer dem erkennenden und wollenden Subjekte zu suchen und zu finden, sie müssen in unsrem Selbst gegründet seyn. Sie würden nicht unbedingt, keine eigentliche Gesetze, nicht schlechthin nothwendig und allgemein seyn, wenn das Subjekt, in dem sie gegründet sind, nicht als unbedingt gedacht werden müßte. Für bedingte Subjekte kann es auch nur bedingte Prädikate und nur relative Gesetze geben; und jedes unbedingte Prädikat, und absolute Gesetz setzt auch ein Solches Subjekt voraus. Auch der gemeine Verstand denkt das Selbst als Unbedingt. Jeder zum Selbstbewußtseyn gelangte Mensch unterscheidet mit mehr oder weniger Klarheit, aber immer nothwendig, sich als Person von allen Sachen in wieferne er sein Ich im

Seyn und Thun von allen andern Bedingungen als von sich Selbst unabhängig denkt. Er unterscheidet dieses Selbst von seinem Leibe, der sich in seinem Bewußtseyn als ein bloßes Objekt, und als Werkzeug (Organ) des Selbstes (als der Seele) verhält. Alles bloße Wirken bezieht er unmittelbar, alles bloße Leiden nur vermittelst des Organs auf das Selbst; indem er den Grund seines Denkens und Wollens in der Seele, seiner äußeren Empfindungen und Anschauungen aber im Leibe aufsucht, und eben dadurch das reine Selbst als das Subjekt der bloßen Selbstthätigkeit und Freyheit denkt, und alles was in Ihm selber nicht thätig und frey ist, in dem bloßen Verhältnisse des Selbstes, zu etwas was nicht Er selbst ist, voraussetzt. Allein so unvermeidlich sich auch der gemeine Verstand die Unbedingtheit des Selbstes in der Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit des Ichs,

in

in dem klaren Begriffe der Persönlichkeit denkt; so nothwendig wird die Philosophierende Vernunft jene Unbedingtheit und die ganze Unterscheidung der Person von den Sachen für eine bloße Täuschung erklären müssen: so bald sie die Freyheit des Willens für Täuschung hält, und nach dieser Ueberzeugung konsequent zu Werke geht. Die Selbstthätigkeit, durch welche sich die Selbstständigkeit der Person im Bewußtseyn ankündiget, äußert sich allein im Denken und im Wollen. Die Vernunft ist in allen ihren Aeußerungen an eine einzig mögliche, nothwendige, Wirkungsart gebunden; sie mag als Mittel oder Zweck beschäfftigt seyn, dienend oder gebietend gebraucht werden: so geschieht beydes, in wieferne es durch Vernunft geschieht, nach Einem und demselben Gesetze der Wirksamkeit, welches das Wesen der Vernunft ausmacht. Die Vernunft kann sich ihre Wirkungsart nicht selbst bestimmen; und ihre Wirkung ist

daher keineswegs als frey, als eigentliche Handlung, denkbar. Der Wille ist das einzige freye Vermögen, weil er sich seine Wirkungsart selbst bestimmt, und weil er die Wirkungsart der Vernunft entweder als Zweck oder als Mittel gebraucht. Nur durch diese Freyheit allein sind zwey wesentlich verschiedene Aeußerungen von einer und derselben Wirkungsart der Vernunft möglich. Ohne sie würde die Selbstthätigkeit der Vernunft nicht selbstthätiger als die Spontaneität einer Uhrfeder seyn, die nothwendig ausschnellt, wenn der Gegendruck von außen aufhört. Die Wirkungsart der Vernunft würde nicht im vernünftigen Subjekte allein bestimmt seyn können, weil ihre Aeusserung in keinem Falle lediglich von diesem Subjekte abhienge. Die Selbstständigkeit, welche sich durch Vernunft ankündiget, wäre eine bloße Täuschung, im Grunde bloße Elasticität. Die Person wäre nichts weiter als eine Sache, die sich ihrer elastischen Kraft bewußt

wäre.

wäre. Der Unterschied zwischen Sollen und Müssen, Nöthigung durch bloße praktische Vernunft, und Nöthigung durch Lust und Unlust in Verbindung mit theoretischer Vernunft würde bloß eingebildet, und die Selbstthätigkeit der Vernunft würde keineswegs in dem bloßen Subjekte allein gegründet, keine absolute Selbstthätigkeit und die Vernunft selbst würde lediglich theoretisch seyn. Ohne also die Freyheit des Willens anzunehmen, wird der Philosoph, in wieferne er konsequent denkt, die Unbedingtheit und Selbstständigkeit des Ichs aufgeben, und eben dadurch den leitenden Begriff, den alle reine und wahre Philosophie voraussetzt, entbehren müssen.

Er wird die Freyheit seines Willens nicht annehmen wollen, wenn er ein sittlich böser Mensch ist. Fühlte er sich auch weniger durch sein Interesse aufgefordert, die verhaßte Last, durch die ihn sein Gewissen drückt, von

sich abzuwälzen, und seine Schuld — der Natur aufzubürden, so müßte er schon allein durch die angenommene Gewohnheit, sich durch seine Triebe und durch die Gegenstände derselben bestimmen zu lassen, endlich an seiner Selbstständigkeit irre werden. Er fühlt sich durch die leiseste Regung seiner herrschenden Leidenschaften überwältiget; sieht in jeder Schwierigkeit seine Pflicht zu thun, eine Unmöglichkeit; kann sich für sein gegebenes Wort nur auf so lange verbürgen, als es sein Vortheil ist dasselbe zu halten; ist immer nur das was die äußeren Umstände aus ihm machen. Was ist natürlicher, als daß sich in einem solchen Menschen das Bewußtseyn seiner Freyheit in dem Verhältnisse verliert, als er diese Freyheit aufgiebt, und daß er die von ihm selbst sich zugezogene Abhängigkeit seines Denkens und Wollens von der unvermeidlichen Abhängigkeit seines Erkennens und Begehrens nicht mehr zu unterscheiden vermag.

Dem

Dem Sittlichguten Menschen hingegen kann nichts so einleuchtend und so gewiß seyn, als die Unabhängigkeit seines Denkens und Wollens bey aller Abhängigkeit seines Erkennens und Begehrens. Sein gewöhnlicher Gemüthszustand ist Besonnenheit, in welcher er sich durch seine Freyheit zu erhalten strebt, und durch die er sich in dem Bewußtseyn seiner Freyheit zu erhalten weiß. Er ist gewissenhaft, er hohlet daher über jede seiner vorzunehmenden Handlungen den Ausspruch seines Gewissens ein, und in seiner unbedingten Bereitwilligkeit zu thun oder zu unterlassen, je nachdem die Entscheidung desselben ausfällt, wird ihm die Wirklichkeit seiner Freyheit dargestellt. Selbst die Fehltritte seiner Gebrechlichkeit dienen ihm diese Ueberzeugung einleuchtender zu machen. Weit entfernt die Ursache seiner Vergehungen außer sich selber aufzusuchen, klagt er sich selbst, aber jede derselben vor dem Richterstuhle des Gewissens mit unbestechlicher Strenge an; und jedes Geständniß

niß seiner Schuld und jeder Vorsatz seiner Besserung ist zugleich Huldigung gegen das Gesetz und Anerkennung der Freyheit seines Willens. Er weiß daß die Rechtschaffenheit das Einzige ist, was gänzlich von ihm selbst abhängt, und was ihm die Natur weder geben noch nehmen kann; daß es zwar nicht auf ihn selbst ankomme: ob er in dem nächsten Augenblick noch gesund oder krank, glücklich oder unglücklich, lebendig oder todt, — daß es aber völlig auf ihn selbst ankomme: ob er in der Zeit und in der Ewigkeit rechtschaffen seyn werde oder nicht; daß also dasjenige, woran ihm am meisten gelegen ist, der Wehrt seiner Person, die Würdigkeit zum Wohlbefinden, sein Wohlverhalten in seine eigene Hände niedergelegt ist. Seine Ueberzeugung von seiner Freyheit ist ihm so theuer als die Rechtschaffenheit selbst, und steht mit der Aufrichtigkeit und der Festigkeit seines Entschlusses rechtschaffen zu seyn, im innigsten Verhältnisse; ist schon in diesem Entschlusse enthalten, und unter-

unterstützt denselben nicht weniger als sie durch ihn aufrecht erhalten wird. Sie ist der erste Artikel des Glaubens, der für ihn der alleinseligmachende ist; das von aller Untersuchung Ausgemachte, das er allen Untersuchungen über die letzten Gründe des Wissens zum Grunde legt; dasjenige, was alle Handlungen seines Willens begründet und durch sie begründet wird, und wodurch sein Glauben, Wissen und Handeln, Zusammenhang, Leben, Harmonie und Wahrheit erhalten.

III.

Ueber die teutschen Beurtheilungen der französischen Revolution.

Ein Sendschreiben an den Herrn Hofrath Wieland.
Im Februar, 1793.

Der weltbürgerliche Gesichtspunkt, aus welchem Sie, mein innigst geliebter und verehrter Vater, die menschlichen Angelegenheiten zu betrachten und zu beleuchten gewohnt sind, ist wohl nie in einem höheren Grade verkannt worden, als er gegenwärtig durch diejenigen verkannt wird, die denselben erst neuerlich bey Gelegenheit der französischen Revolution entweder angenommen zu haben meynen, oder verwer-

verwerfen zu müssen glauben. Wenn Sie bedenken, daß der bey weitem größte Theil sowohl der Vertheidiger als der Gegner jener Weltbegebenheit in diese Klasse gehört: werden Sie es sehr natürlich finden, daß Ihre, seit ein paar Jahren her, durch den deutschen Merkur bekannt gewordenen Aufsätze von beyden Parteyen so arg mißverstanden und gemißdeutet worden sind. Durch die späteren Erörterungen Ihrer früheren Urtheile können Sie es zwar dahin gebracht haben, daß Ihr Name eben so wenig in einem Jakobinischen Pariser-Klubb als in der Wiener-Zeitschrift unter den Kämpfern für die respektiven guten Sachen wieder genannt wird: allein alle politische und moralische Klugheit, und alle logische und ästhetische Klarheit, wodurch Ihre Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Vaterlandes für alle Ihre Geistesverwandten ein so schätzbares Neujahrsgeschenk geworden sind, werden nicht nur kein Hinderniß, sondern vielmehr die Veranlassung

 seyn,

seyn, daß sich unsere angeblichen Weltbürger mit den erklärten Antipoden alles Weltbürgersinnes vereinigen werden, Ihr politisches Glaubensbekenntniß theils für gefährlich, theils für sich selbst widersprechend auszurufen.

Der unparteyische Beurtheiler wird den beyden Parteyen in dem Verhältnisse immer unverständlicher, als er sich von ihren entgegengesetzten Denkarten gleich weit entfernt. Da jede derselben die Maximen ihrer Gegnerinn eben so sehr als ihre Eigenen bey Ihm vermißt: so sehen sich beyde genöthiget, ihn des gänzlichen Mangels an festen Grundsätzen zu beschuldigen; und da er sich für keine gegen die andere, sondern gegen Beyde für ein Ihnen gemeinschaftlich unbekanntes Etwas interessiert: so scheint er ihnen bald in dem verhaßten Zustande der egoistischen Gleichgültigkeit gegen das gemeine Beste, bald in einem geheimen Einverständnisse mit der Gegenpartey, bald mit dem lächerlichen Versuche bereit, durch

Vereinigung dessen was sich nicht vereinigen läßt, sich anfangs zum Schiedsrichter zwischen den Parteyen, und dann zum Herrscher über beyde aufzuwerfen.

Das böse, in einem ewigen Kampfe mit sich selbst nicht weniger als mit dem Guten begriffene, Princip äußert sich unter andern auch durch den Streit zwischen der politischen Herrschsucht und der politischen Zügellosigkeit, wobey die Eine Partey bürgerliche Ordnung, die Andere bürgerliche Freyheit als das Losungswort im Munde führt. Bey jedem neuen und heftigeren Ausbruch dieser Fehde kann der weltbürgerlich gesinnte Selbstdenker keinen angelegnern Wunsch haben, als daß sich beyde Kämpfer das Gleichgewicht halten, und ihre aufgeregte Wuth durch gegenseitige Beschränkung erschöpfen mögen. Wie sollte Er nicht wissen, daß Vaterland und Menschheit durch den entscheidenden Sieg entweder der sogenannten Demokraten

über die Aristokraten, oder dieser über jene, durchaus nichts zu gewinnen, aber desto mehr zu verliehren haben! So oft also der leidige Fall eines solchen Sieges eintritt; sieht er sich verpflichtet, auch auf die Gefahr für einen Hochverräther an der Menschheit von Demokraten, oder am Vaterlande von Aristokraten erklärt zu werden für die gute Sache der Menschheit und des Vaterlandes, die zugleich mit der schlimmen der unterliegenden Partey unterdrückt wird, gegen die Unterdrückende aufzutreten. So haben wirklich in allen Ländern Europas die ächten Freunde der Freyheit ihre Stimmen gegen die Anarchie in Frankreich, in dem Verhältnisse lauter erhoben, als dieses Ungeheuer, indem es den Despotismus der vorigen Regierung verdrängt, zugleich auch alle heiligen Grundlagen der bürgerlichen Ordnung zerstört hat.

Allein so wie diese Stimmen in Frankreich durch das tolle Triumphgeschrey der ohne

Zügel

Zügel herum wüthenden neuen Souveraine übertönt werden mußten: so dürften sie sich gegenwärtig in Teutschland in dem fürchterlichen Zetergeschrey derjenigen verlieren, die mit und ohne Absicht die Gefahr unsers Vaterlandes übertreiben, und durch alle Künste der Ueberredung unsre Regierungen zum Gebrauch derjenigen Kunstgriffe und Zwangsmittel auffordern, durch welche über kurz oder lang Anarchie herbey geführt wird. Die Zahl und der Einfluß der Patrioten von dieser Art nimmt bey uns in dem Maße zu, als sich in Frankreich die Gräuel der politischen Zügellosigkeit anhäufen, und die Partey, welche noch vor kurzem an der Revolution alles entschuldiget wissen wollte, durch Schrecken und Angst in die Enge getrieben, der Gegenpartey, die an derselben alles ohne Unterschied verurtheilt, das Feld zu überlassen scheint.

Die Bedeutung, in welcher diese teutschen Patrioten Regierung und Unterwer-

fung handhaben, ist um nichts besser, als diejenige, in welcher die jakobinischen Weltbürger Freyheit und Gleichheit verkündigen. Allein die Erstern dürften unter den bey uns so zahlreichen Klassen der Vornehmen, die mit dem Namen des bürgerlichen Standes auch die Lasten der bürgerlichen Gesellschaft von sich abzuwälzen gewöhnt sind, weit mehr vorbereitete Gemüther antreffen, als die letztern unter unserm gemeinen Volke finden würden, welches gerechte und ungerechte Lasten nur selten mit gleicher Ungeduld, gewöhnlich aber mit gleicher Gefühllosigkeit trägt.

Das einzige, worüber die Vertheidiger der beyden Extreme unter sich einig sind, und was die teutschen Aristokraten den französischen Demokraten auf ihr Wort glauben, ist: daß die Revolution ganz oder doch größtentheils das Werk der Philosophie sey, und es ist dermalen in Teutschland etwas eben so gewöhnliches, sich durch Beschuk-

schuldigungen, als in Frankreich sich durch Lobsprüche an dieser Wissenschaft zu versündigen. Die wahre Philosophie ist freylich über beydes gleich hoch erhaben; aber sie wird gleich sehr verkannt und ihr wohlthätiger Einfluß wird auf gleiche Weise gehindert, wenn in Teutschland das Vorurtheil, Philosophie überhaupt könne mit Politik und Jurisprudenz nur zum Nachtheile der beyden letztern verbunden werden, eben so tief einwurzelt und so weit um sich greift, als in Frankreich das entgegengesetzte Vorurtheil, Politik und Jurisprudenz müßten ihre Principien aus bloßer Philosophie schöpfen — eingewurzelt ist und um sich gegriffen hat.

Ich unterscheide diejenige populäre Philosophie, welche die Tochter der mit sich selbst einigen philosophirenden Vernunft und des durch das sittliche Gefühl geleiteten und in so ferne allein gesunden Verstandes ist, und die von dem Pöbel eben so wenig verstanden und geliebt

wird als die wissenschaftliche, von derjenigen, welche, von unreifer Spekulation und gemeinem — durch bloßen Luxus verfeinerten — Mutterwitz erzeugt, nur um den Beyfall der Menge buhlt, und sich dem Pöbel aller Stände Preis giebt. Diese letztere ist vorzüglich in Frankreich groß gezogen worden. Bey keinem Volke hat man sich so sehr um die Zurückführung aller menschlichen Angelegenheiten, von der wichtigsten, bis zur unbedeutendsten, auf allgemeine Sätze, und bey keinem so wenig um die Beschaffenheit dieser Sätze bekümmert. Die Philosophie wurde immer allgemeiner zum Fundamente alles übrigen Wissens erhoben: aber ihr eigenes Fundament wurde immer allgemeiner vergessen, und man verlohr sie selbst in dem Verhältnisse aus dem Auge, als man über Alles, sie allein ausgenommen, philosophirte. Indem man durch sie allenthalben außer ihr Gründlichkeit erkünstelte, wurde sie selbst zum seichten Geschwätze, und sie war zur Rhapsodie leerer Gemeinplätze herab-

herabgesunken, während die Politik und die Politesse, die Taktik und die Tanzkunst, die Chemie und die Kochkunst mit allem Gepränge der systematischen Darstellung ausgestattet wurden. So geschah es, daß die Metaphysik in demselben Zeitpunkte vernachläßiget, verachtet, verspottet, und ihr Name zum Schimpfworte gebrandmarkt wurde, da alle Raisonnements aller Lieblingsschriftsteller der Nation von keinen andern als metaphysischen Sätzen ausgingen; von Sätzen, die man als ausgemachte, keines Beweises weder fähige noch bedürftige Urtheile des gesunden Verstandes annahm; über welche man aber gleichwohl nur in so ferne einig war, als man ihren Sinn unbestimmt zu lassen bequem gefunden hatte, und die, ohne einschränkende Bestimmungen gedacht, in der Anwendung nur durch Inkonsequenz gegen Mißbrauch gesichert werden konnten.

Mittlerweile hatten Staatsverfassung und Staatsverwaltung in Frankreich den

Grad von Ausartung erreicht, auf welchen die Lasten des Staates, nachdem sie von dem unterdrückten Volke nicht mehr getragen werden konnten, die Regierung selbst zu erdrücken anfiengen, und die ohnmächtigen Versuche der letztern, den immer zunehmenden Verlust ihrer Kräfte theils zu hemmen, theils zu verbergen, die Aufmerksamkeit denkender und undenkender Köpfe auf sich zog. Während der nahe Untergang des Staates einerseits durch die Unwissenheit und Verkehrtheit des grösseren Theils der Minister und ihrer Werkzeuge beschleuniget wurde, andererseits durch die Einsichten und Treue des kleineren Theils aufs höchste nur verspätet werden konnte, — war der Gedanke an wirkliche Rettung dem Wunsche und der Spekulation der Philosophen anheim gefallen, welche sich dieselbe nur unter der Bedingung einer Wiedergeburt, und diese nur dadurch zu denken vermochten, daß sie ihre allgemeinen Sätze an die Stelle der bisherigen individuellen Umstände zur Grundlage einer neuen Ordnung

der Dinge annahmen. Das Lehrgebäude einer Staatsverfassung überhaupt, welche die bisherige wirkliche Regierungsform ersetzen sollte, wurde dabey auf keine andere Weise individualisiert, als daß man in allen Punkten das kontradiktorische Gegentheil der vorigen Einrichtung aufstellte, und was sich damit nicht vereinigen ließ, vernichtete. Freyheit und Gleichheit der Personen, die freylich — in einem gewissen, bisher mehr durch bloße Gefühle als bestimmte Begriffe bekannten Sinne — von der menschlichen Natur unter jedem äußern Verhältnisse unzertrennlich sind, würden in dem bisherigen Zustande der Nation am meisten vermißt. Eben darum nahm man sie unter die Elemente der neuen Grundlage um so bereitwilliger und allgemeiner auf. Diese Freyheit und Gleichheit war den Wohlmeynenden durch den Uebermuth der Unterdrücker und durch das Elend der Unterdrückten, — den Uebelgesinnten aber durch ihre eigene Herrschsucht und Habsucht ans Herz gelegt. Beyde, sonst so ungleich-

gleichartige Klassen der Unzufriedenen waren daher gleich wenig aufgelegt, sich auf die Festsetzung der einschränkenden Bestimmungen einzulassen, durch welche der eigentliche Sinn jener vielbedeutenden Worte für die gründlichere Philosophie des bedächtlichen Teutschen noch immer streitig ist. So wurden in Frankreich die Rechte der Menschheit überhaupt durch seichte Philosophie aufgestellt, durch Schwärmerey und Lasterhaftigkeit ausgedeutet, und durch die physische Gewalt, die aus den Händen der Regierung in die Hände des Pöbels übergieng, und die bisher einzig mit der Behauptung der Vorrechte des Throns, des Adels und der Geistlichkeit beschäftiget war — zu bloßen Vorrechten des Pöbels herabgewürdiget, und als solche geltend gemacht.

Teutschland hat von dem gegenwärtigen Zustande weder seiner Philosophie noch seiner Staatsverfassung und Staatsverwaltung ein ähnliches Schicksal zu besorgen.

Bey

Bey uns hat die philosophirende Vernunft bis itzt sehr viel für die Wissenschaft, und sehr wenig durch die Wissenschaft geleistet. Unangefochten durch Verfolgungen von unphilosophischen Dienern der Kirche und des Staats — denen die französischen Philosophen eine zu frühzeitige Eintracht unter sich selbst, und ein zu voreiliges und zu weit verbreitetes Aufsehen beym großen Haufen zu danken hatten — sind die eigentlichen Bearbeiter und Lehrer der Philosophie in Teutschland ganz sich selbst überlassen. Dagegen sind sie in unaufhörlichen Fehden unter sich begriffen, durch welche sie das Ansehen ihrer Wissenschaft in eben dem Verhältnisse von außen schwächen, als sie die Vollkommenheit derselben von innen befördern. Jeder neue, auch noch so wahre und wichtige, Gedanke wird bey uns so lange angefochten, als er noch einer genaueren Bestimmtheit fähig, oder (welches für den Philosophen dasselbe ist) bedürftig ist. Während unsere Philosophie durch die Revolu-

volutionen auf ihrem eigenen Gebiete ihrem Einflusse auf die Felder der positiven Wissenschaften Schranken setzt, werden diese Wissenschaften durch ihre historischen Hülfsquellen mit dem hartnäckigsten Fleiße und dem glücklichsten Erfolge bearbeitet; mit einem Fleiße, der ihren Pflegern keine Zeit, und mit einem Erfolge, der ihnen keine Lust übrig läßt, dasjenige was sie einmal durch die unbezweifelten Thatsachen der Geschichte fest begründet zu haben glauben, durch die Zurückführung auf die streitigen Principien der Philosophen schwankend, oder wenigstens verdächtig, zu machen.

So nimmt bey uns die Trennung zwischen der Philosophie und den positiven Wissenschaften in dem Verhältnisse zu, als beyde auf dem Weg ihrer dermaligen Kultur weiter fortschreiten, als die Eine zu den letzten und allgemeinsten Principien höher hinaufsteigt, und die Andern sich tiefer in das historische Detail herablassen.

Es

Es ist bereits auf beyden Seiten so weit gekommen, daß an eine Vereinigung dieser so sehr abgesonderten und heterogenen Erkenntnißarten nicht eher zu denken ist, als bis es den Philosophen gelungen seyn wird, zu den einzig möglichen, und folglich auch wirklichen letzten Principien ihrer Wissenschaft zu gelangen, bey welchen ihnen das Einverständniß über dieselben unvermeidlich, alles weitere Hinaufsteigen unmöglich, gemeinschaftliches Herabsteigen nothwendig, und gegenseitige Annäherung zwischen Ihnen und den positiven Gelehrten möglich wird. Bis zu dieser Epoche — die freylich für jetzt noch von den meisten Philosophen von Profession für die überschwengliche Idee eines gutherzigen Schwärmers angesehen wird — muß unsre Philosophie immer abstrakter, unsre positive Gelehrsamkeit immer konkreter werden; die erstere durch die Subtilität und Vieldeutigkeit ihrer Resultate sich immer mehr von der Anwendbarkeit entfernen; die letztere durch die Menge, Mannichfaltigkeit und Verwicklung

ihrer Materialien das Gedächtniß ausschließend beschäfftigen und die Denkkraft betäuben. Bey uns sind gegenwärtig die öffentlichen Angelegenheiten durch den Zustand unserer Wissenschaften selbst sowohl gegen die Nachtheile einer seichten als gegen die Vortheile einer gründlichen Philosophie gesichert.

Die teutsche Staatsverfassung und Staatsverwaltung ist in jeder wesentlichen Rücksicht von den vormaligen französischen verschieden. Frankreich wurde durch einen einzigen und unumgeschränkten, Teutschland wird durch viele und umschränkte Fürsten regiert. Die Beamten des Staates, welche Frankreich im Namen seines Königs beherrschten, wurden durch ihr gemeinschaftliches Interesse angetrieben, jeder Einschränkung der königlichen Gewalt entgegen zu arbeiten; und es war ihnen nach und nach gelungen, die Willkühr des Monarchen (ein blindes Werkzeug in der Hand der ihrigen) über alle positive Gesetze

zu

zu erheben. Die Regenten Teutschlands sind durch ihr gemeinschaftliches Interesse genöthiget, die Gesetze der Konstitution aufrecht zu erhalten, durch welche zwar ihre Souveränität in Rücksicht auf Willkührlichkeit eingeschränkt, aber auch in Rücksicht auf ihr Wesen und ihre Grundlage sicher gestellt wird. In Frankreich endlich sind die Verfassung und Verwaltung des Staates durch den Mißbrauch der Willkühr, welche der letztern durch die erstere eingeräumt war, bis zu einer Ohnmacht geschwächt worden, bey welcher sie sich gegenseitig nicht mehr zu unterstützen vermochten. Sie fielen dadurch der Willkühr eines Volkes anheim, das mit beyden eben so sehr unzufrieden, als mit vernünftiger Freyheit und vernünftigem Gehorsam unbekannt war; eines Volkes, das den höchsten Grad derjenigen Kultur erreicht hatte, welche, weil sie in bloßer Verfeinerung der Sinnlichkeit besteht, die Moralität der Sitten und die Gründlichkeit der Wissenschaften in eben dem Maße zerstört, als sie Sitten und Wissenschaften zu

bloßen Erscheinungen des Luxus herabwürdiget. Die Verfassung unsres Vaterlandes hingegen erhält, im Ganzen genommen, durch die beschränkte Willkühr der Verwaltung genau so viele Festigkeit, als sie bedarf, um derjenigen allmähligen Verbesserung fähig zu seyn, ohne welche jede menschliche Einrichtung unaufhaltsam ihrem Untergange entgegen eilt. Der Charakter unsrer Kultur, deren Verfeinerung durch unsere Verfassung eben so sehr beschränkt, als ihre Gründlichkeit begünstiget wird, macht eine allmählig fortschreitende Verbesserung keineswegs unmöglich, aber desto mehr unentbehrlich.

Politische Revolutionen sind gegenwärtig bey uns unmöglich, aber Reformationen vielleicht mehr als jemahls nothwendig. Verbesserung unsrer Verfassung ist durch keine Gewalt, weder der Fürsten noch der Unterthanen, sondern nur durch bessere Einsicht und guten Willen möglich. Sie kann und muß vornehmlich von dem Geiste unsrer Staats- und Rechtskundi-

kundigen ausgehen, und setzt Revolution in unsern positiven Staats- und Rechtswissenschaften voraus, die sich mit dem höchsten Grade einer einseitigen historischen Gründlichkeit, zugleich dem höchsten Grade einer unphilosophischen Seichtigkeit zu nähern scheinen. Die Form dieser Wissenschaften muß sich bey uns in dem Verhältnisse verschlimmern, als dieselbe durch den bloßen Stoff bestimmt zu werden fortfährt, und als die Gelehrsamkeit durch die Menge und Rohheit ihrer Materialien den Geist des Gesetzkundigen, der auf sie als seine einzige Nahrung eingeschränkt ist, zu ersticken droht. Bey uns glaubt der künftige Gesetzkundige seine Wissenschaft zu studiren, indem er das unermeßliche Aggregat unserer positiven Gesetze und Rechte, und den ungeheuren Apparat der hiezu gehörigen historischen Hülfswissenschaften, so gut es angeht, seinem Gedächtnisse aufdringt; und unsre wirklichen Gesetzkundigen glauben an der Verbesserung ihrer Wissenschaft zu arbeiten, indem sie jenen Appa-

rat durch unbenutzte Urkunden und unbekannte Thatsachen bereichern, und das Verzeichniß des Ganzen in bequemere Tabellen bringen. Die Einrichtung des teutschen Staatskörpers ist so sehr zusammengesetzt, so mannichfaltig, und so verwickelt, daß derjenige, der den gegenwärtigen Zustand und die Entstehung desselben auch nur zu beschreiben, und die positiven Gesetze, die ihm im Ganzen und in den einzelnen Theilen zum Grunde liegen, auch nur zu benennen weiß, nicht bloß in seinen eigenen Augen für einen außerordentlichen Mann gelten muß. Durch die leidige Verwechselung der Gelehrsamkeit mit der Wissenschaft wird unsre Staatskunde immer mehr zur bloßen Statistik, unsre Rechtswissenschaft zur eigentlichen Rechtsgelehrsamkeit, während die bloße Observanz immer auffallender als die Quelle der praktischen Principien, und das Fundament unsrer Staatskunst und unsrer Rechtspflege in die Augen springt. Und doch ist es eben diese leidige Observanz, welche durch ihre natürliche

Fol-

Folgen — politische Orthodoxie und juristischen Empirismus — jede bestimmtere Unterscheidung zwischen Staat und Regenten, zwischen Geist und Buchstaben des Gesetzes, zwischen dem was würklich ist, und dem was seyn soll, unmöglich macht.

Wenn also unser teutsches Vaterland einerseits durch die unstreitigen Vorzüge seiner Verfassung sowohl, als durch die Gründlichkeit seiner Philosophen von Profession, sehr weit von der traurigen Nothwendigkeit entfernt ist, sich einer seichten Philosophie in die Arme werfen zu müssen: so wird ihm doch andererseits durch nicht weniger unstreitige Fehler seiner Verfassung sowohl, als durch den Zustand seiner politischen und juristischen Gelehrsamkeit, der Beystand einer gründlichen Philosophie um so unentbehrlicher, je mehr seine fleißigen, gelehrten und geübten Geschäftsleute dieses Beystands überheben zu müssen glauben. Teutschland dürfte mehr von der tiefen Gelehrsamkeit seiner

Eingebohrnen als von der seichten Philosophie seiner Nachbaren, mehr von den unphilosophischen Vertheidigern als von den philosophischen Tadlern seiner Konstitution, mehr von einem einseitigen, parteyischen und steifen Staatsbürgersinn, als von einem schwankenden, geschmeidigen und unpatriotischen Weltbürgersinn, zu dem es so wenig aufgelegt ist, zu besorgen haben. Wenn der gewöhnliche französische Weltbürger dem Staate dadurch verderblich wird, daß er diejenigen Schranken der Freyheit und Gleichheit aufhebt, ohne welche sich die Gründung und Erhaltung eines Staates gar nicht denken läßt: so muß der gewöhnliche teutsche Staatsbürger dem Staate dadurch gefährlich werden, daß er auf solchen Einschränkungen der Freyheit und Gleichheit besteht, durch welche nicht nur der Wohlstand, sondern so gar die Fortdauer eines Staates untergraben wird.

Die Willkührlichkeit der Staatsverwaltung, der Muthwille, und das Elend des gemeinen

Mannes

Mannes sind bey uns Gottlob! noch sehr weit von demjenigen Uebermaße entfernt, ohne welches die unreifen Principien der französischen Philosophie sich nie weit über die Studierstuben hinaus verbreitet haben würden, und durch welches dieselben in Frankreich den Köpfen und Herzen des großen Haufens gleichsam mit Gewalt aufgedrungen worden sind. Allein, wer wird es läugnen können, daß unsre Verfassung keineswegs das Werk der bloßen Weisheit allein, sondern zugleich auch der Leidenschaften und der Zufälle sey; daß in derselben die Willkühr der Beherrscher weit mehr in Rücksicht auf ihre gegenseitigen Verhältnisse unter einander, als in Rücksicht auf die Unterthanen beschränkt ist, und daß manche unsrer politischen Gesetze ihre Entstehung, Beschaffenheit und Fortdauer mehr dem Interesse der Regenten als der Regierten zu danken haben? Welcher Gutgesinnte wird seinem Fürsten nicht jeden Vortheil gönnen, der ihm die Lasten seines schweren Berufes erträglich macht? und welcher

Helldenkende wird die Regierungen nicht lieber durch ihre eigene Weisheit und Gerechtigkeit, als durch physische Gränzen ihrer Gewalt, beschränkt wissen? Allein welcher Gutgesinnte und helldenkende Patriot wird auch zweifeln können, daß jeder — sey es im Ganzen noch so unbedeutende Grad von Willkührlichkeit in der Verwaltung, von Muthwillen der Großen, und von Elend des gemeinen Mannes, der durch die Verfassung weder verhindert noch aufgehoben werden konnte, sich nach und nach bis zum äußersten treiben ließe, wenn der Geist der Humanität, welcher die Gesinnungen unsrer Regenten zu mildern und die Denkart unsrer Staats- und Rechtskundigen aufzuheitern bisher geschäfftig war, wieder verdrängt, wenn der Despotismus, der bey uns nichts weniger als die Absicht der Gesetzgeber und Gesetzkundigen bis itzt gewesen seyn konnte, durch neue Maximen und Vorkehrungen zu einem zweckmäßigen System der Regierungskunst erhoben würde?

Anarchie ist freylich verderblicher als Despotismus. Sie verhält sich zu ihm, wie der Tod zur Krankheit. Allein wir müssen diesen Tod für unser Vaterland in der Krankheit fürchten lernen, die ihn allein herbeyführen kann, und die durch ein panisches Schrecken vor ihm überhand nehmen muß. Die französische Revolution scheint mir weniger durch das Anlockende, womit sie anfangs begleitet war, als durch das Empörende und Zurückstoßende, das sie in der Folge angenommen hat, für uns gefährlich zu seyn. Abscheu und Entsetzen vor den verheerenden Erscheinungen mißverstandener Freyheit und Gleichheit reissen auch den unbefangensten Beobachter unvermerkt und unwiderstehlich zu dem entgegengesetzten Extreme hin, und söhnen ihn mit der willkührlichen Gewalt von was immer für einer Regierungsform aus, mit welcher auch nur einige Ueberreste bürgerlicher Ordnung bestehen. Wer hätte nicht seit ein paar Jahren lieber in

Konstantinopel als in Paris gelebt? *) Der entschiedenste Gegner des Despotismus sieht an demselben unter den Schrecknissen der Anarchie nichts als die Nothwehr gegen die zerstörende Gewaltsamkeit eines zügellosen Pöbels, und die moralisch-politischen Principien, die er kurz vorher aufgestellt oder verbreiten geholfen hat, werden ihm durch ihren Mißbrauch verdächtig, der ihm nunmehr, da er die Menschen seines Zeitalters durch eine so unvermuthete Erfahrung besser kennen gelernt zu haben glaubt, unvermeidlich scheint.

Wie sehr muß diese ängstliche Gemüthsstimmung das sonst so scharfsichtige Auge des geistreichen und wohlwollenden Verfassers der Betrachtungen über die französische Revolution geblendet haben, da derselbe

*) Und wer lebte im Anfange des gegenwärtigen Jahrs 1796 nicht wieder lieber in Paris als in — London?

selbe allenthalben fast lauter Freunde und Lobredner dieser Revolution wahrzunehmen, die tyrannische Verheerungstheorie der Franzosen (der Jakobiner) der Alleinherrschaft nahe — und Ehre und Succeß des Schriftstellers fast ganz auf diese Partey übergegangen glaubt! Nein! Schon seit einer geraumen Zeit her haben der Jakobinerklubb, und die durch ihn beherrschte Nationalversammlung, durch ihre Verhandlungen und Beschlüsse die einseitigsten Freunde und eifrigsten Lobredner der jakobinischen Principien unter uns auf eine weit nachdrücklichere Weise widerlegt und zum Stillschweigen gebracht, als es die wärmsten Freunde der bürgerlichen Ordnung keineswegs erwarten und — wünschen konnten. Denn leider ist diese Widerlegung nicht durch diejenigen Grundsätze bewirkt, welche zugleich die Denkart der Anarchie und des Despotismus niederschlagen, sondern durch lauter Thatsachen, welche in den Augen der erschrockenen

Zu-

Zuschauer den Despotismus gegen die Anarchie rechtfertigen, die Regierungen zu übereilten Maßregeln reitzen, den Fürsten Publicität, Denk- und Preßfreyheit verhaßt machen, die alte Gleichgültigkeit der Staatskundigen, Rechtsgelehrte und Geschäfftsleute gegen alle Philosophie zur Verachtung herbey stimmen, und der bey uns keineswegs unbeträchtlichen und unbedeutenden Menge theils schlauer theils schwachköpfiger Eiferer, die jede Warnung gegen Despotismus und Aberglauben als Aufforderung zur Anarchie und zum Unglauben verschreyen, — überwiegenden Einfluß verschaffen können.

Die französische Revolution unter der leidigen Wendung, welche dieselbe während der Herrschaft der Jakobiner genommen hat, lobpreisen, oder auch nur entschuldigen zu wollen, setzt meines Erachtens eine Tollkühnheit voraus, die sich kaum ein Thomas Paine unter uns zu Schulden kommen lassen dürfte, und

die

die allenthalben, wo nicht etwa die Obrigkeit durch ihre Zwangsmittel dem freyen Urtheil des denkenden Publikums zuvorkömmt, durch den Unwillen und die Verachtung aller vernünftigen Verfechter der Rechte der Menschheit gezüchtiget werden würde. Allein die Gründe anzugreifen, welche man unter uns bisher und gewöhnlich der Revolution entgegen gestellt hat, ist ein Unternehmen, wozu um so viel mehr Muth gehört, je mehr auch die unbefangensten Selbstdenker bey der dermaligen Stimmung der Gemüther geneigt seyn dürften, dasselbe unzeitig und bedenklich zu finden. Gleichwohl darf es itzt am allerwenigsten verheelt werden, daß die eigentlichen Ursachen des Abscheues, den der größere Theil der vornehmen Welt und selbst unserer Staatskundigen und Rechtsgelehrten gegen die Maßregeln der französischen Demagogen fühlt und an den Tag legt, um nichts gerechter, probehältiger und menschlicher sind, als es die eigentlichen Beweggründe jener Demagogen sind. Während

rend der jakobinische Demokratismus durch immer auffallendere Ungereimtheiten in Frankreich sich selbst widerlegt, und der Aristokratismus in Teutschland bey jedem neuen Frevel seines französischen Widersachers immer übermüthiger sein Haupt erhebt; ist es wohl nicht die rechte Zeit Teutschland vor den Gefahren des Demokratismus zu warnen, und den Aristokratismus wäre es auch nur stillschweigend zu schonen. Da sich der gemeine Verstand durch das Gefühl von Recht und Unrecht so laut und so allgemein gegen den Einen erklärt, und eben darum und dadurch für den Andern sich zu erklären scheint, wird das Bedürfniß immer dringender diesen Schein zu zerstreuen, und es ist für die Lenker der öffentlichen Ueberzeugung die höchste Zeit, sich durch ihre Sprache, so bestimmt und so nachdrücklich als sie nur immer vermögen, von den heuchlerischen Aposteln der Unterdrückung nicht weniger als von den unverschämten Sachwaltern der Zügellosigkeit zu unterscheiden.

Die

Die französischen Philosophen haben sich vor der Revolution durch die Erscheinungen des Despotismus zu unbehutsamen Urtheilen über die Fundamente der Staatsverfassungen verleiten lassen, welche der darauf gefolgten Anarchie nicht wenig zu statten kommen. Die teutschen Philosophen würden wider ihren Willen den Despotismus begünstigen, wenn sie sich durch die Erscheinungen der Anarchie zu eben so unbehutsamen Urtheilen über das was man jetzt französische Principien nennt, verleiten ließen. Der wirkliche Antheil dieser Principien an dem Umsturz der französischen Monarchie und an den Verwüstungen, die auf denselben gefolgt sind, wird so wohl von Philosophen als Unphilosophen, von diesen aus Haß, von jenen aus Vorliebe für Philosophie überhaupt, viel zu hoch angeschlagen. Die Beurtheiler der seit dem 10 Aug. 1792 wieder umgestürzten Konstitution irren sich nicht weniger als sich die wohlmeynenden unter den Verfassern derselben geirrt haben, indem sie die

in der Deklaration der Rechte der Menschen aufgestellten Principien, ich will nicht sagen für die Triebfedern der Revolution, sondern auch nur für die vornehmsten Ursachen des guten und schlimmen Inhalts der Konstitution selbst ansehen.

Da die Philosophie zur Zeit noch nichts weniger als eigentliche Wissenschaft ist, da sie kein anerkanntes Fundament aufzuweisen hat, und durchaus keine Principien besitzt, über deren Sinn auch nur ihre größten Kenner und Pfleger unter sich einig wären: so kann sie nicht nur kein wahres Einverständniß der Selbstdenker über die Beurtheilung moralischer Angelegenheiten, sondern auch keine diese Angelegenheiten betreffende Ueberzeugung begründen — die nicht schon ohne die Gründe, die sie dafür angiebt, vorhanden gewesen wäre. Alles Philosophieren bestand bis itzt aus einem auf gerathewohl angestellten Zergliedern von bereits vorhandenen, nach unbekannten Ge-

setzen

setzen erzeugten, richtigen und unrichtigen Begriffen — im Aufsuchen der Beweise zu schon aufgestellten Behauptungen — in dem Bestreben nach dem Bewußtseyn der Gründe zu lauter solchen Ueberzeugungen, die schon vor jenem Bewußtseyn, und folglich auch ohne dasselbe angenommen waren. Man fiel daher keineswegs, wie man durch eine sehr natürliche Täuschung dafür hält, den Folgen um der Gründe willen bey; (denn alle diese Gründe sind in ihren streitigen Fundamenten bis auf den heutigen Tag unausgemacht) sondern man ließ die an sich selbst unbestimmten und unerwiesenen Gründe um der Folgen willen gelten, die man aus ihnen begriffen zu haben meynte; und so begründete die Ueberzeugung die man begründen wollte, den Beweis, durch den sie hätte begründet werden sollen. Ich glaube mich daher auch keineswegs zu irren, indem ich diejenigen Ueberzeugungen, die an der Revolution, und vorzüglich an der Konstitution, wirklichen Antheil haben, nicht so viel in den Behauptun-

gen der Deklaration der Rechte, als vielmehr die Gründe dieser Behauptungen in jenen Ueberzeugungen aufsuchen zu müssen dafür halte.

Diese allgemeinen Sätze aus dem französischen Naturrecht sind auch in der That nicht das schlimmste, was bey Gelegenheit der Revolution zum Vorschein gekommen ist. Rechtschaffene Männer und Bösewichter haben sich über diese unbestimmten Formeln vereiniget, und sich auf dieselben als die allgemeinsten und letzten Gründe der Maßregeln berufen, nach welchen sie bey ihrem gefährlichen Geschäffte zu Werke gegangen sind. Ich behaupte, daß diese Formeln weit schlimmer sind, als die Gesinnung der Rechtschaffenen, welche durch dieselben ausgedrückt, und weit besser, als die Absichten der Bösewichter, welche durch dieselben verborgen werden sollten. Wenn diese zwey so ungleichartigen Klassen von Menschen irgend ein Resultat gemeinschaftlich festsetzen: so kann man gewiß seyn, daß der Eigennutz

der Einen mit der Wahrheitsliebe der Andern zufälliger Weise auf Einem Punkte zusammen getroffen sind; und wenn das Resultat (wie dieses bey jeder Angelegenheit der positiven Gesetzgebung wirklich der Fall ist) mit den Begriffen von Recht und Unrecht zusammenhängt: so wird der Bösewicht sowohl als der Rechtschaffene den Grund seiner Ueberzeugung durch irgend einen Satz angeben, der einen Begriff von Rechtmäßigkeit ausdrücken soll. Aber der Bösewicht wird, — entweder durch seine Eigenliebe getäuscht, oder um andere zu täuschen, — sich an die Formel des Rechtschaffenen halten, die, so bald sie nicht bestimmt genug aufgestellt ist, eben so wenig die ganze und reine Gesinnung des letztern ankündigt, als die eigentliche Absicht des erstern ausschließt, und daher von diesem viel schlimmer, von jenem viel besser gemeynt ist, als sie lautet. In dem vor uns liegenden Falle haben sich die Stellvertreter der Nation erklärt, bey der von Ihnen festgesetzten Regierungsform die angebohrne und un-

verlierbare Freyheit und Gleichheit der Menschen vorzüglich vor Augen gehabt zu haben. Allein die Gutgesinnten unter ihnen konnten, ohne sich selbst zu widersprechen, durch diese Ausdrücke nichts anders bezeichnen wollen, als was jeder Selbstdenker sich in dem Begriffe des äußeren Rechts überhaupt, mehr oder weniger bestimmt, denken muß. Die Uebelgesinnten hingegen dachten dabey mehr an sich selbst als an die Nation, mehr an die Erniedrigung der ihren Neid reitzenden Vornehmen als an die Erleichterung des gemeinen Mannes, mehr an die Möglichkeit im Namen des Volkes zu herrschen, als an die Nothwendigkeit dem unterdrückten Volke aufzuhelfen.

Wenn die französische Philosophie die Entwicklung der Begriffe von innerem und äusserem Rechte auch nur halb so weit bis zu den letzten Bestandtheilen fortgeführt hätte als die teutsche: so würden sich entweder die Verfasser der Konstitution nie entschlossen haben,

Prin-

Principien aus dem wissenschaftlichen Natur-rechte in den Kodex der positiven Gesetze auf-zunehmen; oder es würde ihnen wenigstens unmöglich geworden seyn, dieselben durch so unbestimmte Begriffe zu denken, und durch so vieldeutige Formeln auszudrücken, daß sich die Zerstörer der bürgerlichen Ordnung eben so gut als die Gründer und Vertheidiger dersel-ben, ohne dem Sprachgebrauch Gewalt anzu-thun, auf jene Principien berufen können.

Dieser Vorwurf kann freylich von der fran-zösischen Philosophie nicht abgewälzt werden. Aber kann er die Philosophie überhaupt treffen?

Die teutsche Philosophie macht, auch schon in ihrem gegenwärtigen Zustande, die Verei-nigung denkender Köpfe über nicht genug be-stimmte Grundsätze, und dadurch das Einver-ständniß über Grundirrthümer, unmöglich. Wenn man ihr daher auch noch nicht nachrühmen kann, daß sie wirkliches Einverständniß über Grund-

wahrheiten erzeugt hätte: so muß man dabey nicht vergessen, daß dasjenige, was nur von der bisherigen, die ihre Principien erst aufzusuchen hatte, gilt, keineswegs auch von der künftigen gelten kann, welche ihre Principien gefunden haben wird. Nichts ist in den mir bekannt gewordenen Beurtheilungen der Revolution und Konstitution gewöhnlicher, als die Verwechslung sowohl der Philosophie überhaupt mit der Französischen, als desjenigen, was die Philosophie bis itzt geleistet hat, mit dem was sie leisten kann und soll; und selbst mancher unsrer vorzüglichsten Schriftsteller hat sich über diesen wichtigen Punkt lange nicht sorgfältig genug ausgedrückt.

Herr Rehberg z. B. hat in seinen Untersuchungen über die französische Revolution sich vorgesetzt: (S. S. XVIII der Vorrede) „die Grundsätze zu entwickeln „und zu prüfen, auf denen die Systeme beru„hen,

„hen, nach denen man das Recht hat refor„miren wollen, so wohl diejenigen welche ver„worfen worden sind, als auch, und zwar „vorzüglich, diejenigen auf welchen die herr„schende Denkart des Zeitalters (?) beruht, und „in denen die erste Quelle (?) des neuen wirklich „eingeführten Systems zu suchen ist." Er zeigt in diesem Werke „die Ungereimtheit aller Ver„suche, Staatsverfassungen auf bloße Princi„pien à priori zu gründen; die Unmöglichkeit, „aus den allgemeinen Begriffen des Natur„rechts diejenigen Einrichtungen und positiven „Gesetze abzuleiten, ohne welche bürgerliche „Verfassungen durchaus nicht bestehen können;" und stellt mit treffenden Zügen sowohl die politischen Widersinnigkeiten als die moralischen Abscheulichkeiten, deren sich die Urheber und Beförderer der Revolution, unter dem Vorwande die Rechte der Menschheit geltend zu machen, schuldig gemacht haben. Dieß alles durfte freylich nicht so viel unsren Staatskundigen und Rechtsgelehrten gesagt werden, die

gegen die Gefahren der Philosophie gewöhnlich nur allzusehr schon auf ihrer Hut sind: aber desto wichtiger und unentbehrlicher sind diese Belehrungen für unsre Popular-Philosophen, welche ohne von den neuesten Verhandlungen auf dem Gebiete der strengen Wissenschaft die geringste Kenntniß zu nehmen, fortfahren, durch ihre schaalen Gemeinplätze und vieldeutigen Formeln, unsre Theologie, Jurisprudenz und Politik, nach Art ihrer französischen Geistesverwandten, reformiren zu wollen. Die ehemaligen Lobredner der Revolution, die meistens in diese Klasse gehören, können sich aus den Rehbergschen Untersuchungen überzeugen, daß es keineswegs des 10 Augusts, 2 Sept. und 21 Jänners bedurft hätte, um ihren Enthusiasmus über den vermeyntlichen Triumph der Philosophie herab- und in Bestürzung, Unwillen und Entsetzen umzustimmen. Allein da unsre Philosophen überhaupt so selten und so wenig Staatskundige, als unsre Staatskundigen Philosophen sind: so dürfte Herr

Rehberg

Rehberg über manche seiner Begriffe von dem Verhältnisse der Philosophie zur Staatskunst und Gesetzgebung um so leichter mißverstanden werden, je nachdrücklicher und kürzer er seine Ueberzeugungen hierüber vorgetragen hat. Vorzüglich dürften die meisten seiner Leser dafür halten: er habe die Philosophie überhaupt von allem wesentlichen und unmittelbaren Einfluß auf positive Gesetzgebung ausschließen wollen; ein Mißverständniß, das ihm den bittern Tadel unsrer seichten Philosophen und das ekelhafte Lob unsrer gedankenlosen Politiker unfehlbar zuziehen würde.

Ich will aus den vielen hieher gehörigen Stellen seines Buches nur Eine hier anführen, und mit einigen Bemerkungen begleiten. Er schreibt (S. 4. I. B.) „Ehe die allgemeinen und „höchsten Principien des alles umfassenden Sy„stems aus dem jene Grundsätze (der französi„schen Staatsreformatoren) entsprungen (sind), „aus einander gesetzt (werden) und ihr Wehrt „geprüft wird, muß bemerkt werden, daß es

„un-

„unmöglich ist, diese höchsten und abstraktesten „Begriffe, und die aus ihnen entspringenden „Grundsätze so zu behandeln, daß sie eben so „leicht einzusehen und zu beurtheilen wären, als „historische, oder andere philosophische aus der „Erfahrung genommene Begriffe und Vorstel„lungen.“ — (Es war ein Hauptfehler der französischen Philosophie, daß sie Principien, als solche, anwendete, bevor dieselben durchgängig bestimmt waren; daß sie von den abstrakten Grundbegriffen, ehe sie dieselben völlig entwickelt hatte, zum konkreten Gebrauch derselben herabstieg, und daß sie Sätze als die höchsten und allgemeinsten angab, die auf diesen Rang nicht den geringsten Anspruch machen konnten. Ob nun Hr. R. die Grundbegriffe und Grundsätze, welche den Franzosen für die höchsten und allgemeinsten gelten, oder diejenigen, die es in der That sind und bey den französischen nur unentwickelt und unrichtig vorausgesetzt wurden, verstanden wissen wolle, ist ungewiß, und wird durch die unmittelbar folgenden

den Aeußerungen noch ungewisser.) — „Viele, „auch sehr verständige Männer verlachen alle „diese metaphysischen Speculationen als Träu- „mereyen, die keiner Anwendung fähig, und „daher von keinem Werthe seyen. In wissen- „schaftlicher Rücksicht ist dieses ein seichtes und „eingeschränktes Urtheil. Denn da kömmt man „nie zu etwas Gutem und Festem, bis man die „Natur des Bodens, auf den man bauen will, „ganz vollkommen erforscht hat, sollte man auch „finden, daß es eine Untiefe ist.“ — (Hier ist doch wohl unstreitig nicht mehr von der Philoso- phie der Franzosen allein die Rede.) — „Aber auch in praktischer Absicht ist es nicht „mehr erlaubt so zu denken.“ — (Zu denken, daß alle metaphysischen Spekulationen Träume- reyen und von keinem Werthe sind. War- um nicht mehr erlaubt? War es sonst erlaubt, oder, bestimmter zu reden, verstän- dig, den wissenschaftlichen Principien in prak- tischer Absicht allen Wehrt abzusprechen? Wozu alsdann Wissenschaften? überhaupt?) „Es

„kostet Frankreich sehr viel, daß die spekulati„ven Köpfe sich in diese Grübeleyen, wie man „es wohl nennen mag, vertieft, und so viele „Menschen mit hinein gezogen haben, die zu „einem so abstrakten Raisonnement nicht fähig „waren. Diese Metaphysik hat die französische „Monarchie zertrümmert, und eine Revolution „zu Stande gebracht, von deren Gleichen nie „gehört worden.“ — Es muß freylich einer Nation theuer zu stehen kommen, wenn ihre Repräsentanten, denen die Verbesserung der Staatsverfassung anvertraut ist, sich auf nichts weiter als spekulative Philosophie, und auch auf diese so schlecht verstehen, daß sie nicht, selbst aus der Natur und dem Inhalte der allgemeinen und höchsten Begriffe, die Unzulänglichkeit derselben einsehen, ohne Beyhülfe der Erfahrung und Zuziehung der individuellen Bedürfnisse der Nation eine Staatsverfassung zu begründen; wenn sie sogar so wenig Philosophen und Politiker sind, daß sie, was sich nur durch die Kenntniß jener Bedürfnisse bestimmen läßt, durch abstrak-

te und noch dazu schwankende Theoreme des Naturrechts festsetzen wollen. Allein dieses Betragen der französischen Gesetzgeber beweiset durchaus nichts gegen den Wehrt der spekulativen Philosophie überhaupt in Rücksicht auf das Praktische, sondern bloß, daß Frankreichs Philosophen noch lange nicht tief genug geforscht, und noch nichts weniger als die allgemeinsten und höchsten Principien des Naturrechts aufgestellt haben. Diese Principien würden ihnen alles Grübeln unmöglich gemacht haben, welches doch nur lediglich darin bestehen kann, daß man in unentwickelten abstrakten Begriffen sucht und zu finden glaubt, was in ihnen nicht enthalten ist, und auch nicht gesucht werden kann, wenn sie einmal völlig entwickelt sind. Eine aus solchen Principien bestehende Metaphysik würde aufs wenigste eben so viel beygetragen haben, die Zertrümmerung der Monarchie zu verhindern, als die französische beygetragen hat dieselbe zu befördern. In der That aber kann eine Staatsverfassung durch die seich-

teste Metaphysik eben so wenig zertrümmert, als durch die gründlichste aufgebaut werden; und sie muß, wie bey der französischen wirklich der Fall gewesen ist, in ihren morschen Trümmern kaum mehr zusammen halten, wenn seichte Spekulationen der Philosophen zu ihrem völligen Umsturz auch nur beyzutragen vermögen sollen.

Philosophische Principien können auf zweyerley Art schädlich werden: durch Unbestimmtheit ihres Sinnes, und durch Mißbrauch in der Anwendung. Man würde die Wirkungen der Unwissenheit, der Unklugheit, der Schwärmerey, der Herrschsucht und Habsucht der französischen Anarchisten auf die Rechnung der Vernunft selber setzen müssen, wenn man die Philosophie überhaupt wegen des Mißbrauchs beschuldigen wollte, der bey der Revolution von ihren Principien gemacht worden ist. Allein auch sogar bey der Beurtheilung des Nachtheils, der aus der Unbestimmtheit der Principien erfolgt, kann man der Philosophie sehr leicht zu nahe treten.

Jedes

Jedes nicht völlig bestimmte philosophische Urtheil ist, als ein bloßer allgemeiner Satz angenommen, halbwahr, als ein eigentlicher Grundsatz aber, das heißt, in der Eigenschaft eines völlig ausgemachten, durchgängig bestimmten und anderen Ueberzeugungen zum Grund liegenden Satzes gebraucht, wird es ganz falsch. So wird z. B. durch die Behauptung: Persönliche Freyheit und Gleichheit ist allen Menschen angebohren und unverlierbar, ein Urtheil ausgedrückt, das im Kontexte einer Abhandlung, in welcher der eigentliche Sinn desselben aus dem Vorhergehenden und Nachfolgenden erhellen konnte, ganz wahr seyn müßte. Ohne alle Erörterung aufgestellt, würde es nur halbwahr, das heißt nur in so ferne wahr seyn, als man die gehörigen Einschränkungen hinzu denken kann, die aber durch den Ausdruck des Urtheils keineswegs bezeichnet sind. Zum Grundsatz endlich erhoben, würde es ganz falsch werden müssen, weil es alsdann als ein

ganz wahres, keiner Einschränkung bedürftiges und fähiges Urtheil, und als ein ohne Ausnahme geltender Satz angesehen würde. Alles was aus einem solchen Grundsatze gefolgert wird, muß dann eben so unrichtig seyn, als er selbst ist. So müßte zum Beyspiel die Aufhebung des Adels, in wieferne sie durch jene als Grundsatz gebrauchte Behauptung allein begründet wäre, völlig grundlos seyn, und sogar dem eigentlichen Sinne widersprechen, in welchem jene Behauptung, unter ihren näheren Bestimmungen gedacht, völlig wahr ist. Sie würde willkührlicher Zwang und Verletzung des Eigenthums und folglich derjenigen Freyheit und Gleichheit seyn, ohne welche sich keine Heiligkeit der Verträge, kein Recht überhaupt, und folglich auch keine andere als eine auf willkührliche Gewalt gegründete schlechterdings despotische Verfassung denken ließe.

Herr Rehberg unterwirft in seinen Untersuchungen die Deklaration der Rechte

der

der Menschen einer besondern Prüfung, der um so mehr eine größere Bestimmtheit in Gedanken und Ausdruck zu wünschen gewesen wäre, da sie hauptsächlich den Fehler der Unbestimmtheit zu rügen hatte. „Gleich der erste Paragraph (heißt es S. 119) dieser Deklaration enthält die ungeheuerste Unwahrheit, welcher die ganze Konstitution selbst widerspricht. „Les hommes, heißt es, naissent et demeurent libres et egaux en droits. Das ist „schlechterdings in keinem Sinne „wahr. Man sieht wohl ungefähr, woher „dieser monströse Gedanke entspringt. Die „metaphysischen Gesetzgeber der Franzosen haben daran gedacht, daß alle Menschen vor „dem Richter gleich sind, daß Gesetze einen wie „den andern binden, und daß hieraus eine „Gleichheit des Rechts entspringt, vermöge „dessen die Rechte des Einen so heilig sind, als „die Rechte jedes andern. Aber ist das eine „Gleichheit der Rechte?“ Unstreitig soll dieses harte Urtheil den angeführten Satz nur in so

ferne treffen, als derselbe in der Eigenschaft eines Grundsatzes aufgestellt ist. Auch kann man bey der aus seinen übrigen Schriften rühmlich bekannten Denkart des Hn. Rehberg voraussetzen, daß er unter den Gesetzen, welche einen wie den andern binden, hier keineswegs solche verstanden wissen wolle die keine andere Sanktion haben als Zwang, und die nur in so ferne binden, als man nicht durch überwiegende Stärke oder List den Zwang vereiteln kann. Herr Rehberg weiß und erkennt daß positive Gesetze nur darum den einen Menschen wie den andern binden, in wieferne Alle unter demjenigen Gesetze stehen, durch welches jeder Mensch über alle Sachen erhaben, und ihm, als Person, äußere Freyheit als Bedingung der Inneren, und folglich Unabhängigkeit von jeder bloß willkührlichen Behandlung durch andere Personen zugesichert wird. Gewiß findet Hr. R. jene unbestimmte Behauptung der Deklaration nur in der Ausdehnung, in welcher sie ausgedrückt, nur in der

Bedeutung, in welcher sie in manchen Stellen der Konstitution angewendet ist, nur in den Begriffen, die ihr der Fanatismus der Anarchisten unterlegt, schlechterdings falsch. Allein so wie er sich hier, und bey vielen andern ähnlichen Gelegenheiten ausdrückt, werden seine Behauptungen, und mich dünkt nicht ohne Veranlassung von seiner Seite, sowohl von denen, welche Freyheit und Gleichheit der Menschen ohne alle Einschränkung predigen, als von denen, welche beyde ohne alle Einschränkung verwerfen, von der seichten französischen Philosophie und von der barbarischen Unphilosophie vieler teutschen Politiker, von unsren Demokraten und Aristokraten, mißverstanden, gemißdeutet, und von beyden zum Vortheil ihrer schlimmen Sachen gemißbraucht werden.

Je leidenschaftlicher, unbestimmter, übertriebener beyde Parteyen für und wider die Freyheit und Gleichheit der Menschen deklamiren, desto dringender wird die Pflicht des

parteylosen Selbstdenkers, sich über diese äußerst wichtigen Punkte, kaltblütig, bestimmt, und behutsam auszudrücken. Nichts ist wohl ausgemachter, als daß jene Ausdrücke einen reinen, vernünftigen, durchaus wahren, nicht bloß unschuldigen, sondern wirklich heiligen Sinn zulassen, und daß dieser Sinn, auf eine zwar durchaus entgegengesetzte, aber der Glückseligkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit gleich widersprechende Weise, von den beyden Parteyen verkannt wird. Wenn die Demokraten alle bürgerlichen Verhältnisse, die sich nicht aus dem abstrakten und von ihnen unbestimmt und unrichtig gedachten Begriffe der Menschheit überhaupt ableiten lassen, aus den Augen verlieren: so vergessen die Aristokraten das eigentliche Wesen der menschlichen Natur über die politischen Modificationen der drey Stände. Wenn die Einen in dem Bürger durchaus nichts anders anerkennen wollen, als was derselbe, unabhängig von den äußern Umständen, unter welchen er gebohren und erzogen wird,

wird, als Mensch überhaupt, mit sich auf die Welt bringt, und was sie sehr schlecht kennen müssen, indem sie daraus allein die konkreten Bedingungen einer Staatsverfassung bestimmten zu können glauben: so wollen die Andern im Menschen durchaus nichts anders gelten lassen, als was er durch äußere Umstände, Herkommen, Erziehung, Gewohnheit und vorhandene Regierungsform wirklich geworden ist. Wenn die Einen endlich den Rang der Menschheit nur auf das Volk einschränken: so setzen die Andern den sogenannten vornehmen Stand über den Rang der Menschheit hinauf, und den sogenannten gemeinen Mann unter denselben herab.

Der weltbürgerlichgesinnte Beurtheiler des Geistes unsrer Zeit verliere daher weder die Apostel der Unterdrückung über den Apostel der Zügellosigkeit, noch diese über jene aus dem Auge. Er vergesse nicht, daß, wenn es für die Einen keinen noch so ungeheuren und abge-

schmackten Sinn giebt, in welchem nicht Freyheit und Gleichheit etwas Ausgemachtes für sie wäre, es auch für die Anderen keinen denkbaren und wahren Sinn gebe, welchen sie nicht mit dem Sinne ihrer Gegner zu verwechseln suchten, um ihn verwerflich zu finden. Er hüte sich, was immer für eine dieser Parteyen durch die Waffen der Andern zu bekämpfen. Er lasse sich nicht beygehen, die Naturordnung bey der Kompensation lenken zu wollen, bey der sie ein Uebel durch das andere einschränkt, einen Irrthum durch den andere aufwiegt, eine Ungerechtigkeit durch die andere züchtigen läßt. Er überlasse dieses furchtbare Geschäft demjenigen Erzieher der Menschheit, der bey keinem Uebel interessirt seyn, der nicht irren, und keine Ungerechtigkeit begehen kann. Er bestreite Irrthum und Ungerechtigkeit, wo er sie antrifft, und erkläre sich nicht eifriger gegen das kleinere Uebel, das Ihn selbst, als gegen ein größeres, das Andere drückt. — Doch ich bedenke vielleicht zu spät, daß ich mit dem

Man-

Manne spreche, der mir seit mehr als zwanzig Jahren, als Schriftsteller, und seit mehr als acht Jahren, als Freund und Vater, bey unzählichen Gelegenheiten diese Gedanken durch Darstellungen ans Herz gelegt hat, die meiner Feder auch dann noch immer unerreichbar bleiben würden, wenn dieselbe auch weniger an trockene Zeichnung bloßer Umrisse gewöhnt wäre.

IV.

Ueber die Duelle auf Universitäten *).

Der Gegenstand, der uns heut an diesem Orte versammelt, läßt sich aus zwey sehr verschiedenen aber gleichwohl unzertrennlichen Geschichtspunkten betrachten. Der Eine wird durch die bloße Klugheit angegeben, welche den unruhigen Kopf, den Störer gemeinnütziger Anstalten, den Beeinträchtiger des öffentlichen Wohls auf seinen eigenen Schaden aufmerk-

*) Eine Rede bey der Wiederherstellung des akademischen Ehrengerichtes in Kiel.

merksam macht. — Zu dem Andern hingegen ladet uns die Weisheit ein, die jedes Privatinteresse bey den Forderungen des gemeinen Beßten verstummen heißt. Aus dem ersten Gesichtspunkt zeigt sich mir ein Institut, das sein Daseyn einerseits zwar einer bloßen Gunst unsres Königes, aber anderseits der vertragsmäßigen Annahme der hiesigen akademischen Bürger verdankt; ein Institut, das ein rechtmäßiges Eigenthum und schätzbares Vorrecht unsres gemeinen Wesens geworden ist, auf dessen Erhaltung unsere Nachkommen ein vollgültiges Recht haben; ein Institut endlich, das, in wieferne es zur Aufrechthaltung der wesentlichsten bürgerlichen Gesetze abzweckt, in den Personen derjenigen, die es leichtsinnig von sich stoßen, oder gar hinterlistig untergraben, nichts weniger als künftige gute Bürger, und zu öffentlichen Aemtern taugliche und würdige Subjekte wahrnehmen läßt.

Ich begnüge mich das bloße Daseyn dieses politischen Gesichtspunktes bemerkt zu haben;

ben; und folge dem unwiderstehlichen Winke des Moralischen, der mir die Sache von einer ungleich anziehendern und tröstlicheren Seite darstellt. Da erblicke ich unsere Regierung, und Ihre uns zu Theil gewordene Wohlthat nicht bloß in dem ehrwürdigen Lichte, in welchem jedem guten Bürger seine Obrigkeit, und jede durch dieselbe veranstaltete gemeinnützige Einrichtung erscheint; sondern auch in einem Glanze, der beyden ganz eigenthümlich ist, und den sie gegenseitig auf einander zurückwerfen. Heil der glorreichen Regierung, welche unter allen übrigen die Erste, und unaufgefordert durch die Drohung gewaltsamer Revolutionen diejenigen Einrichtungen zu treffen anfing, die an dem sonst noch so finstern politischen Gesichtskreise von Europa die Morgenröthe der Humanität verkündigen. Heil der Regierung, welche Dänemark von der alten Schande der Leibeigenschaft seines Landvolkes befreyt, von ihm die Blutschuld des Sklavenhandels abgewälzt, und ihm die Freyheit der

Mit-

Mittheilung und Verbreitung der Gedanken durch die Druckerpresse, nicht etwa als ein geduldetes Wagestück eingeräumt, sondern als ein durch Gesetze geheiligtes Recht zugesichert hat. Während fast alle anderen Regierungen in den gegenwärtigen unseligen Kampf zwischen Unterdrückung und Zügellosigkeit, Aberglauben und Unglauben, Despotismus und Anarchie mehr oder weniger sich verwickeln ließen, nimmt die Unsrige keinen anderen Antheil daran, als daß Sie den Kämpfenden durch Ihr Beyspiel die große Lehre aufstellt: Bürgerliche Ordnung sey gar wohl mit menschlicher Freyheit, ächte Religion mit gesunder Vernunft, Staatsklugheit mit Rechtschaffenheit zu vereinigen. Nicht mit den übrigen Gewalthabern zu einem verheerenden Kriege, nein! mit Ihren Unterthanen hat Sie gemeine Sache gemacht, um ihnen die Fortdauer des langwierigen Friedens sicher zu stellen, und mit ihnen gemeinschaftlich den Blüthen und Früchten desselben in Gewerk und Handel, Kunst und Wissenschaft, öffentlichen

Unter-

Unterricht und Gerechtigkeitspflege abzuwarten. Ganz im Geiste dieser bewunderten Regierung, die wir die Unsrige zu nennen das beneidenswerthe Glück haben, völlig zusammenstimmend mit Ihren übrigen weisen Verfügungen, und nachdrücklich wirksam für Ihre wohlthätigen Absichten ist die Anstalt unsres Ehrengerichts, welche ich Ihnen, meine Herren, nach dem Auftrag des akademischen Konsistoriums und nach dem Wunsche des größeren und besseren Theiles unsrer Kommilitonen gegenwärtig näher ans Herz legen soll.

Leider! kann ich nicht von der Wichtigkeit dieser Anstalt sprechen, ohne mich nicht auf eine Beleuchtung des Uebels einzulassen, gegen welches dieselbe vorzüglich gerichtet ist. Sie soll nämlich dem Duelle zuvorkommen, dessen Bestrafung für den Staat ein nicht viel kleineres Unglück ist, als das Verbrechen selbst, ungeachtet dieses zu den schwärzesten gehört, deren sich ein Mensch, ein Bürger,

und ein studirender Jüngling schuldig machen kann.

Der Todtschlag, auf dessen Gefahr jedes Duell mehr oder weniger gewagt, und der, wie so viele Beyspiele beweisen, durch die gewöhnlichen Vorsichtsregeln auch bey den akademischen Duellen nicht immer verhindert wird, ist unter allen Uebelthaten die unmenschlichste, indem er das in der Verbindung zwischen Leib und Seele bestehende Wesen der Menschheit aufhebt. Wer schaudert nicht bey dem bloßen Gedanken der Vernichtung eines Menschen durch einen Menschen! Nur in Rücksicht auf das erschreckliche Unrecht, das in dem Angriffe auf ein Menschenleben liegt, ist das traurige Recht denkbar, sein Leben durch den Tod des Angreifers zu retten. Der Duellant mag nun die Absicht zu morden haben oder nicht: so ist er vor Gott und seinem Gewissen schon dadurch ein Mörder, daß er Menschenleben in Gefahr setzt, und zwar ein zweyfacher Mörder,

einmal

einmal seines Nebenmenschen, dessen Leben er nachstellt, und dann Selbstmörder, indem er, so viel an ihm liegt, seinen Gegner zwingt, seinem eigenen Leben nachzustellen. Und ist nicht schon auch nur die beabsichtete oder gewagte Verstümmelung eines Menschen Verbrechen der beleidigten Menschheit? Daß dieses von allen Duellen ohne Ausnahme gilt, erhellt schon daraus, weil keines, wenigstens von der Seite seines Urhebers, eine bloße Nothwehre seyn kann; und nur Nothwehre nicht Rache, nur Verhinderung nicht Vergeltung des Unrechts, nur Vertheidigung gegen Angriff nicht Erwiederung desselben, kömmt uns durch das Recht der Menschheit zu. Gesetzt aber auch, Rache, Vergeltung, Erwiederung des Unrechts wäre nicht wieder neues Unrecht, welche Beleidigung kann die Vergleichung mit dem Todtschlag aushalten, welche Mißhandlung den Verlust des Lebens aufwiegen? „Meine gekränkte Ehre" höre ich hier den Zweykämpfer mir in die Rede fallen, „ist mir

„als

„als einem Manne von Ehre theurer als das „Leben, das ich dagegen aufs Spiel setze.“ Armer Mann von einer jämmerlichen Ehre! Entweder ist das, was du Ehre nennst, nichts als wahre Schande — und Schande für dich ist doch wohl die Meynung anderer, daß du das Herz habest ein Verbrecher zu seyn — oder es ist die äußere Anerkennung deiner Rechtschaffenheit, und diese büßest du eben dadurch am gewissesten ein, daß du Leib und Leben eines Menschen angreifst, ohne Leib und Leben vertheidigen zu müssen. „Aber du berufst dich „auf die unter den Menschen deines Standes „herrschenden Begriffe von Ehre und Schande, „deren Unrichtigkeit du als ein Aufgeklärterer „gerne eingestehst; aber die nun einmal in der „Welt da sind, und nach denen dich die öffentliche Meynung beurtheilt, verdammt oder losspricht.“ — Elende Ausflucht! So wolltest du also einem Vorurtheile huldigen, welches du selber als ein Vorurtheil und zwar als ein unmenschliches anerkennest? wolltest dasselbe

durch dein eigenes Betragen bestätigen, wolltest es verewigen helfen? bloß weil du im entgegengesetzten Falle darunter zu leiden haben würdest. O! du Mann von Ehre! der du die Verachtung der helldenkenden und gutgesinnten wählst, um ja nichts im Auge des Pöbels einzubüßen; wirkliche Schande über dich nimmst, weil du nicht Muth genug hast eine eingebildete zu ertragen, und vor den edlern, die stark genug sind Nutzen und Schaden der Pflicht unter zu ordnen, als ein Feiger erscheinst, um vor den Blödsichtigen und Schwachsinnigen für einen Herzhaften zu gelten! Als bloßer Mensch würdest du bey einer so verächtlichen und schändlichen Gesinnung keinen Anspruch auf Ehre haben, wenn du denselben auch nicht als Bürger verwirken müßtest.

Sicherheit des Lebens und Eigenthums ist der unmittelbare Zweck der bürgerlichen Gesellschaft; und um dieses Zweckes willen hat jedes einzelne Glied sein ihm außer der Gesellschaft

zukom-

zukommendes Recht, sich selbst für ein zugefügtes Unrecht Ersatz zu verschaffen, in die Hände der ganzen Gesellschaft niedergelegt, die dasselbe durch die Obrigkeit, als ihre Stellvertreterinn, verwalten läßt. Der beleidigte Bürger, der durch eigenmächtigen Zwang Genugthuung verschafft, ist ein schlechterer Bürger, als der Beleidiger selbst. Dieser vergeht sich nur an einem Einzelnen, jener an der ganzen Gesellschaft. Er bemächtiget sich eines Rechts, das er aufgegeben hat, und für ihn kein Recht mehr seyn kann; eines Eigenthums, das nicht mehr das Seinige ist, das die Gesellschaft ausschließend besitzen muß, und das sie an keinen Privatmann übertragen kann, ohne die Grundfeste der ganzen bürgerlichen Verfassung zu untergraben, und die allgemeine Sicherheit in Gefahr zu setzen. Der Duellant bricht daher den Vertrag, der den Bürger zum Bürger und den Staat zum Staate macht, er greift das Heiligthum der Gesellschaft in dem wesentlichsten Vorrechte derselben an, hebt die vornehmste

Bedingung der bürgerlichen Ordnung auf, opfert das gemeinschaftliche Interesse Aller der kleinen Angelegenheit seines Ichs auf, und ist im strengsten Sinne des Wortes ein schlechter Bürger, und als solcher ein ehrloser Mensch.

Doch Ich besinne mich, daß ich vor Personen spreche, die dem Stande der Gelehrten angehören, dem die Kultur der Humanität als sein eigentlichstes Bürgergeschäft angewiesen ist; jenem Stande, der eben darum zwar durch kein äußeres Privilegium, aber desto mehr durch Unschuld seines Betragens über jedes bloß bürgerliche und positive Gesetz erhaben seyn soll; jenem Stande, der nie gegen ein solches Gesetz anstoßen darf, weil er durch Aufklärung des Geistes und Besserung des Herzens, das, was jene Gesetze verbieten, unmöglich machen, und durch seinen freyen guten Willen unterlassen und verhindern soll, was der Staat nur durch Zwang verhindern kann. Es ist unsere gemein-

schaft-

schaftliche Bestimmung, von der wir uns nicht loszählen können, ohne uns in unsren und der ganzen Welt Augen verächtlich zu machen, es ist die unerläßliche Pflicht unsers Standes, alles das Böse, das der Staat durch Strafen nicht aufheben, sondern nur beschränken kann, durch Lehre, und weil diese außerdem unwirksam seyn würde, durch Beyspiel zu bekämpfen. Uns kommt es zu, diejenigen Vorstellungsarten, welche auf die Handlungen der Menschen den nächsten Einfluß haben, folglich die Begriffe von Wohlbefinden und Wohlverhalten, von Glück und Unglück, von Recht und Unrecht, von Ehre und Schande zu berichtigen, die Stürme der Leidenschaften in der Brust der gedankenlosen Menge zu beschwören, den Nebel der Vorurtheile, unter dessen Begünstigung die Selbstsucht unaufhörlich dem gemeinen Besten entgegen arbeitet, zu zerstreuen, und die Ueberreste der Barbarey finsterer Zeitalter, wo wir sie auch antreffen, mit Entschlossenheit und Vorsicht anzugreifen. Welch eine ungereimte,

 lächer-

lächerliche, erbärmliche Erscheinung müßte daher nicht der duellirende Gelehrte seyn, wenn er eine weniger ekelhafte, weniger abscheuliche Erscheinung wäre. Selbst das Vorurtheil ist bey aller seiner Unsinnigkeit nicht unsinnig genug, die Ehre des Duellirens für etwas im gelehrten Stande einheimisches anzusehen; es leitet dieselbe aus dem Stande des Soldaten und des Adelichen her, welche den nächsten Anspruch darauf haben, und mit denen durch diese leidige Ehre der Stand der Studenten in eine Klasse erhoben werden soll. Wie der Irrthum, daß Zweykampf etwas ehrenvolles sey, bey demjenigen Stande, dessen Beruf der Tod fürs Vaterland, und dessen Handwerk der Krieg, für den die Furcht des Todes das größeste Verbrechen, und die Bereitwilligkeit das Leben zu wagen die größte Tugend ist, leichteren Eingang finden konnte, springt von selbst in die Augen. Dieß ist nicht weniger in Rücksicht auf den Adel der Fall, der in seinen unedleren Mitgliedern (denn auch er

hat

hat seinen Pöbel) die ehrwürdigen Pflichten nicht weniger als den Ehrennamen des Bürgers verschmäht, und sich so hoch über die bürgerlichen Gesetze erhaben wähnt, als er sich durch seine lächerlichen Anmaßungen unter den Rang der Humanität herabsetzt. Das armselige Vorrecht der gemeindenkenden aus diesem Stande, seines Gleichen zu würgen und sich von seines Gleichen würgen zu lassen, ist freylich so uralt als das Faustrecht, ja! noch älter, indem es von den Zeiten der Völkerwanderung herstammt, da die Barbaren aus den nördlichen Asien das kultivirte Europa überschwemmten, das geraubte Landeigenthum unter sich theilten, und durch seine vorigen Eigenthümer, die ihr Schwert zur Leibeigenschaft aufgespart hatte, bearbeiten ließen. Zum Bürgerstand durch ihre Rohheit unfähig, erkannten sie, als freye Herren, niemand über sich als den Stärkern, der sie im Besitz ihres Raubes schützte, und dem sie diesen Schutz durch den Dienst der Waffen, das einzige,

worauf sie sich verstanden, vergalten. Aber es dürfte schwer zu begreifen seyn, wie der Vorzug keinen andern Schiedsrichter als Faust und Schwert anzuerkennen, der aus der Denkart und den Sitten jener freyen Herren so natürlich hervorgeht, auf die friedlichen Zöglinge und künftigen Priester der Musen und Grazien herübergekommen ist, wenn man nicht wüßte, daß Kayser Friedrich der Zweyte, um die neuerrichteten Musensitze in Aufnahme zu bringen, und den Stand der Gelehrten nach den Begriffen der damaligen Zeit auszuzeichnen, den auf Universitäten Studirenden die Privilegien des Adels durch offene Briefe ertheilt hat. Wie hätte sich der redliche alte Teutsche auch nur im Traume einfallen lassen können, daß er uns durch das kindische Vorrecht, einen müssigen Degen an der Seite zu tragen, mit dem unsinnigen und unsittlichen Vorurtheile anstecken würde, das so manchen studirenden Jünglingen Leben, Gesundheit, Wohlfahrt und Ehre gekostet, den Universitäten so viel Schaden gethan,

than, den Stand der angehenden Gelehrten vor der großen Welt lächerlich gemacht, und die künftigen Pfleger der Wissenschaften zu Erhaltern und Fortpflanzern derselben Barbarey, die durch die Wissenschaften ausgerottet werden sollte, erniedriget hat!

Vielleicht habe ich schon zu lange bey der Betrachtung eines Uebels verweilt, dessen Abscheulichkeit sich jedem nicht ganz verfinsterten Kopfe, und jedem nicht ganz verhärteten Herzen von selbst aufdringen sollte. Es ist Zeit, daß wir uns durch den Anblick des Gegenmittels erhohlen, das uns demselben entgegen zu setzen vergönnt ist.

Die Schlichtung der Ehrensachen der Studirenden, durch gesetzliche Schiedsrichter aus ihrem eigenen Mittel, wirkt dem falschen Ehrenpunkte der Selbstrache um so gewisser und nachdrücklicher entgegen, je mehr durch sie das Wahre und Unschuldige geschont wird, das bey jenem Vorurtheile, wie bey allen übrigen mit

dem Falschen und Schädlichen verbunden ist und demselben den Schein von Wahrheit und Recht giebt. Der beleidigte Studirende wählt lieber das Verbrechen des Duells als die Genugthuung auf dem Wege der Gesetze, weil er nicht ohne Grund fürchtet, daß der Ausspruch der bürgerlichen Obrigkeit in den durch ein altes Vorurtheil geblendeten Augen den auf ihm haftenden sogenannten Schimpf nicht zu vertilgen vermöge. Allein diese Besorgniß fällt durch einen Ausspruch von Richtern hinweg, die zugleich seine Kommilitonen sind, und deren Entscheidung, da sie durch die Stellvertreter seines ganzen Standes gegeben wird, die allgemeine Stimme desselben rechtmäßig darstellt.

Vor Schiedsrichtern aus ihrem eigenen Mittel sind die streitenden Parteyen gegen den natürlichen Scheu und die schüchterne Besorglichkeit gesichert, wodurch vielleicht eben die wohlerzogensten Jünglinge am leichtesten von dem obrigkeitlichen Richterstuhle entfernt gehal-

ten

ten werden, und wodurch es manchen so schwer wird ihre jugendlichen nur in den Augen von ihres Gleichen bedeutenden Streitsachen dem Ernste von Männern bloß zu stellen, denen es durch ihre Jahre und Geschäfte nicht mehr so leicht wird, sich an die Stelle des Jünglinges zu versetzen. Durch das Institut des Ehrengerichtes wird das Bedürfniß der streitenden Parteien, ihre Angelegenheit durch unparteiische und mit dem Ansehen der Gesetze ausgerüstete Richter entscheiden zu lassen, zugleich mit dem Bedürfnisse befriediget, sich durch diejenigen, von denen man am beßten verstanden und am mildesten beurtheilt zu werden hoffet, gerichtet zu wissen. Das unwiderrufliche Verbot des Sittengesetzes, das alle Selbstrache ohne Ausnahme zum Verbrechen macht, trifft mit dem unverlierbaren Rechte des Beleidigten, Genugthuung zu verlangen und zu erhalten, auf einem Punkte zusammen, und der heilige Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze, die das Recht, Genugthuung zu erzwingen, ausschließend der

Obrigkeit übertragen haben, wird zugleich mit dem gerechten Wunsche der Freyheit, des Zwangs und der Machtsprüche entbehren zu können, auf die glücklichste Weise vereiniget.

„Es ist nicht zu läugnen," höre ich hie und da mir einwenden, „daß die Zahl der Duelle „seit der Einführung des Ehrengerichts bey „uns abgenommen, aber auch eben so wenig, „daß seitdem Unhöflichkeit, Ungezogenheit, „Grobheit unter unsren Studirenden merklich „zugenommen, und sich in den Konversationen „derselben ein Ton eingefunden hat, der sich „unter den Handwerksgesellen und Bauerknech- „ten zu verlieren anfängt, und der vormals auf „unserer Akademie durch die Furcht vor der „Degenspitze im Zaum gehalten wurde." — Wenn diese leidige Thatsache ausgemacht, und wenn sie über dieses eine wirkliche, und zwar nicht zufällige, sondern wesentliche Folge der Abschaffung oder Verminderung der Duelle wäre, dann würde ich sagen müssen: Lasset

uns

uns, wenn es doch nicht anders seyn kann, lieber weniger feine Sitten als keine Sittlichkeit haben; lasset uns immer etwas mehr ungezogen, aber dafür auch weniger ungerecht seyn; lasset uns weniger Anstand in unsrem äußeren Betragen, aber weniger Verbrechen auf unsrem Gewissen, weniger Höflichkeit in unsren Reden, aber dafür weniger Barbarey in unsren Handlungen haben! Weg mit derjenigen Feinheit der Sitten, welche nur durch die Furcht vor Duellen, die immer der Ungezogenste am wenigsten fürchtet, erkünstelt und erzwungen wird!

Wir haben eine gründlichere und höhere Verfeinerung der Sitten auf einem gewisseren und rühmlicheren Wege zu erwarten, auf dem Wege der wissenschaftlichen und sittlichen Kultur, den wir mit der Absicht betreten haben, um in der Folge andern auf demselben als Führer voranzugehen. Zu dieser Verfeinerung wird das Ehrengericht durch den wohlthätigen

Einfluß mitwirken, den es auf Denkart und Gesinnung unsrer Kommilitonen immer mehr und mehr gewinnen muß. Sie, meine Herren, und Ihre Nachfolger, werden an diesem Institute eine sprechende, belehrende, rührende Darstellung jener mit Gesetzmäßigkeit vereinigten Freyheit vor Augen haben, welche das Ziel und die unfehlbare Maßregel aller Veredelung der Menschheit ist, und welche in gleich weiter Entfernung von Zügellosigkeit und Unterdrükkung, Ungebundenheit und Zwang, Anarchie und Despotismus besteht. Sie werden durch die Geschäfte selber, die ihnen das Ehrengericht auflegt, besser, liebenswürdiger, edler werden; durch die ernste und feyerliche Beschäfftigung der Wahl, wobey sie über die Gesetztheit, die Rechtschaffenheit und den Geistesadel der Wahlfähigen zu urtheilen, ihre Huldigung gegen die Sittlichkeit durch die Wahl der Würdigsten an den Tag zu legen, und ihre Wahlstimme zu einer öffentlichen Ehrenbezeugung gegen anerkanntes Verdienst zu machen

haben.

haben. Sie werden sich unvermerkt veredelt fühlen durch die herzerhebende Sorgfalt Unrecht zu verhindern und zu vergüten, durch die das moralische Gefühl weckende, übende, stärkende Theilnehmung an der Erhaltung der öffentlichen Ruhe, der bürgerlichen Ordnung und der Ehre ihres Standes. Aber Sie werden auch durch das Beyspiel unsrer Regierung, welche Sie durch ein Zutrauen, von dem man kaum ein Beyspiel aufzuweisen hat, vor den Augen der ganzen Welt ehret, lernen, sich unter einander selber zu ehren, und auch durch ihr äußeres Betragen, und selbst durch den Ton ihres Umganges, zeigen, daß sie würdig waren als freye, durch ihren eigenen Willen sich an Gesetze haltende Männer, als befugte Richter über Ehre und Schande behandelt zu werden, und daß Sie Ihren Beruf nicht verfehlt haben, indem Sie Sich einem Stande widmeten, dem die Pflege des edelsten Kleinodes der Menschheit, der Sittlichkeit von Zeitgenossen und Nachwelt anvertraut ist.

Indem ich keinen unter den Anwesenden dieser Gesinnung unfähig halten, indem ich von keinem befürchten darf, daß er sich durch die Weigerung, an der Ehre, welche seinem Stande wiederfährt, und an dem Geschäfte, das ihm das gemeine Beßte auflegt, Theil zu nehmen, beschimpfen werde: so glaube ich, daß ich nicht nur im Namen der verehrungswürdigen Väter unsers akademischen Gemeinen Wesens, sondern auch aus der Seele aller gegenwärtigen Kommilitonen spreche, indem ich denjenigen unter ihnen, welche durch rühmlichen Eifer und wohldurchdachte Vorschläge zu dem Zweck dieser Versammlung mitgewirkt haben, öffentlichen und feyerlichen Dank sage. Nicht weniger bin ich überzeugt, daß es im Namen und aus der Seele aller gegenwärtig und künftig hier Studirenden (wohl nur diejenigen ausgenommen, die sich durch Denkart und Gesinnung so tief herabsetzen, daß ihre Stimmen zu unbedeutend werden, um in Anschlag zu kommen)

geschieht,

geschieht, wenn ich jeden Anwesenden bitte und beschwöre, nicht nur durch sein ernstes, anständiges, gewissenhaftes Benehmen bey dem heutigen Wahlaktus, zur Fortdauer und Würde, sondern, wenn er diesfalls einen gerechten Wunsch auf dem Herzen hat, durch Mittheilung desselben auch zur Verbesserung eines Instituts beyzutragen, das alles, was wir zu seiner Veredlung thun werden, durch unsre Veredelung überschwenglich vergelten wird.

V.

Ueber den Cölibat der katholischen Geistlichkeit *).

Preisaufgaben von theologischem Inhalt, die nicht etwa von den frommen, zur Erhaltung und Beförderung der reinen Lehre gestifteten, Gesellschaften, sondern von Regenten auf-

*) Die Veranlassung zu diesem Aufsatz war das durch gelehrte und politische Zeitungen verbreitete Gerücht: Es sey von einer hohen Hand auf die beste Lobschrift über den Cölibat der katholischen Geistlichkeit ein Preis gesetzt. Die bekannte Semlerische Vorbereitung auf die königl. Großbrittanische Preisaufgabe — von der Gottheit Christi, 1787 brachte den Verfasser auf den Gedanken, daß auch über jene Preisaufgabe eine Vorbereitung nicht überflüßig seyn dürfte.

aufgeworfen werden, sind in unsern Tagen zwar etwas Seltenes, aber nichts Sonderbares. Etwas Seltenes — denn da, nach dem einstimmigen Urtheile politischer Sachkenner, gegenwärtig das erste und größte aller Staatsbedürfnisse — Geld ist: so kann ein Vater des Vaterlandes das wenige, was er etwa von den dringenderen Ausgaben ersparen und der Aufmunterung des gelehrten Fleißes zuwenden kann, nicht wohl für andere Erörterungen bestimmen, als welche die Vermehrung seiner Einkünfte zum Zwecke haben. Daher denn auch die neueren Preisfragen der königlichen und fürstlichen Akademien der Wissenschaften meistens Finanzspekulationen betreffen. — Aber nichts Sonderbares. Man weiß nämlich sowohl aus den neuesten philosophischen Verhandlungen in Teutschland, als aus den neuesten politischen Begebenheiten in Frankreich, daß was immer für eine Nation, und wäre sie auch die aufgeklärteste der Welt, in ihren nicht-

denkenden Individuen gar keine — in den denkenden aber keine mit sich selbst einige Vernunft, und eben darum auch keinen allgemeinen Willen habe. Es ist daher zwar seit kurzem, aber für immer ausgemacht, daß die Gewalt der Obrigkeiten, nicht wie die neuern Philosophen vorgeben, von dem Willen der Nation, sondern, wie die ältern Theologen beweisen, und die Fürsten in jeder Verordnung laut und wiederholt eingestehen — von Gottes Gnade abhänge. Es darf also ein Regent eben nicht durch den Ehrentitel eines Verfechters des Glaubens, den ihm der rechtgläubige Eifer eines seiner Vorfahren errungen hat, dazu aufgefordert werden, dem sinkenden Ansehen der Theologie durch dasjenige Mittel aufzuhelfen, das von jeher der Nervus rerum gerendarum hieß, heutzutag aber die Quelle alles Glanzes, der Maßstab aller Wichtigkeit, und die gemeinste Veranlassung zum schriftstellerischen Beruf ist.

Wir

Wir leben in einem Zeitalter, wo die Wenigen, welche, zur Empfehlung kirchlicher Lehrsätze und Gebote etwas Neues zu sagen, Kopf genug haben, weder durch Ehrgeiz noch durch Einsicht in die Natur der guten Sache, noch durch irgend eine andere, als jene unwiderstehliche Triebfeder, vermocht werden dürften, ihre Federn zu ergreifen. Nie würde Ich etwas zum Vortheil des Cölibats geschrieben haben, wenn ich nicht in mehreren öffentlichen Blättern gelesen hätte, daß für die beste Lobschrift auf diesen heut zu Tag so sehr verkannten Gegenstand ein Preis ausgesetzt wäre. Ich gehöre nicht unter diejenigen, die etwas Neues zu seinem Lobe zu sagen vermögen. Die Neuheit des Wenigen, was ich zu seiner Vertheidigung vorzubringen gedenke, ist eine bloße Folge von der Neuheit der Angriffe auf ihn. Ich weiß, daß ich auch außerdem den Preis denen überlassen müßte, welche die Vorzüge des Cölibats aus eigener Erfahrung kennen, und eben darum auch von demselben mit un-

gleich tieferer Einsicht und innigerer Wärme zu sprechen vermögen als ich. Allein ich kann und will mich mit der Ehre begnügen, dasjenige zur Sprache gebracht zu haben, was jene Lobredner, weil ihnen der Gegenstand zu nahe liegt, vielleicht übersehen dürften.

Es steht für die vor uns liegende Preisaufgabe eine größere Concurrenz, eine gründlichere Behandlung des Themas, und eine gewissere Zuerkennung des Preises zu erwarten, als bey einer andern wirklich eingetroffen ist, welche von der Theol. Fakultät zu Göttingen im Namen ihres Landesfürsten vor einigen Jahren den teutschen Theologen vorgelegt worden ist, und die in allen diesen Punkten ein sehr widerliches Schicksal erfahren hat. Man weiß, daß unter den bis zum Erstaunen wenigen eingelaufenen Abhandlungen auch der besten der Preis abgesprochen wurde, und daß Herr Professor Flatt in Tübingen mit dem Zeugnisse der Richter, den Sinn der Frage am wenigsten ver-

verfehlt zu haben, zufrieden seyn mußte. Allein außerdem, daß die Preisfrage von Göttingen zwar von ungleich größerem theologischen aber ungleich geringerem politischen Interesse war, als die gegenwärtige ist: so betraf jene einen bloßen Glaubensartikel, der schon an sich selbst über alle Einwendungen der Vernunft erhaben, und noch dazu ein solcher ist, dagegen keines der drey im H. R. Reiche privilegirten Bekenntnisse in Schutz genommen zu werden bedarf. Der Cölibat hingegen ist nicht einmal für die katholische Parten ein bloßer Glaubensartikel; und liegt in so ferne für keinen Bürger des teutschen Reichs ganz und gar außerhalb des Gesichtskreises der natürlichen Vernunft. Selbst die Entscheidung der Kirchenversammlung zu Trident, welche über männiglich den Fluch ausgesprochen hat, der sich beygehen lassen würde den Ehestand für etwas besseres als die Jungfrauschaft zu erklären, hat den Cölibat keineswegs in jeder Rücksicht

sicht der freyen Untersuchung seines Werthes entzogen. Billig ist zwar die Rechtgläubigkeit einiger neueren Katholiken verdächtig, welche im allgemeinen behaupten: die unfehlbare Kirche könne und wolle nur theologische Wahrheiten festsetzen, und sey daher keinesweges gewillet, die politischen, welche etwa jenen widersprechen dürften, gradezu für Ketzereyen, und folglich für Unwahrheiten zu erklären. Allein daß wenigstens in dem angeführten tridentinischen Glaubensartikel nur von einem theologischen, und keinem politischen Besserseyn die Rede seyn könne, wird mir auch der Rechtglaubigste zugeben müssen, wenn er mit mir den himmelweiten Unterschied und offenbaren Widerspruch bedenkt, der zwischen Wahrheit und dem politischen Nutzen statt findet, seitdem die Eine ausschließend die Angelegenheit der Philosophen, und der Andere — der der Staats- und Geschäftsmänner geworden ist. Gesetzt also auch, daß, der Philosophie zum

Trotze,

Trotze, die politisch wahre Vortrefflichkeit des Cölibats als eine bloße Folge der theologischen geglaubt werden müßte: so würde gleichwohl immer der Nutzen, den die Häupter der Staaten, oder welches natürlicherweise eben dasselbe ist, die vornehmsten Glieder, oder welches glücklicherweise eben dasselbe ist, die Stärkern in den Staaten, aus dem Cölibate zu ziehen haben, eine Frage seyn, welche der Vernunft von allen Seiten zugänglich wäre.

Allein selbst von derjenigen Seite, auf welcher der Cölibat als Glaubensartikel feststeht, ist er noch keineswegs gegen die Einwürfe der beyden reichsfriedensschlußmäßigen Parteyen gesichert, welche der dritten das Recht streitig machen, der ganzen Christenheit Glaubensartikel vorzuschreiben. Ja, was noch mehr ist, er steht, so gar von jener Seite selbst, noch den Zweifeln derjenigen rechtgläubigen Katholiken bloß, welche durch unumstößliche historische Gründe, (deren Un-

 wahr-

wahrheit unglücklicherweise in Trident zu keinem Glaubensartikel erhoben ist,) beweisen zu können glauben, daß es jener Versammlung an den wesentlichen Bedingungen eines rechtmäßigen und unfehlbaren Conciliums gefehlt habe. Diese historischen Kritiker können nun, — wenn sie nicht etwa durch die den Tribunalen des heiligen Officiums eigenthümlichen Motiva credibilitatis eines Besseren belehrt werden — unbeschadet ihres Glaubens an die Unfehlbarkeit der Kirche auch den theologischen Werth des Cölibats entweder nur als eine fromme Meynung annehmen, oder, wenn sie anders den Lohn eines zwar nicht gebotenen aber um so mehr verdienstlichen Glaubens fahren lassen wollen, so gar ausdrücklich verwerfen.

In wie ferne man also den Cölibat eben nicht für einen Glaubensartikel anerkennen muß, um zu was immer für einem der vorgeschriebenen Bekenntnisse zu gehören, die allein auf Schutz oder Toleranz im H. R. Reiche

Ansprü-

Ansprüche haben: in so ferne wenigstens ist auch kein politischer Grund da, die Heiligkeit des Cölibats, als eine geoffenbarte, und eben darum geheimnißvolle Wahrheit, als ausgemacht vorauszusetzen. Es dürfte daher den künftigen Lobrednern des Cölibats anzurathen seyn, daß sie seinen Rang als Glaubensartikel auf sich selbst beruhen lassen möchten. Dadurch allein wird man sich gleich weit von den zwey entgegengesetzten Klippen entfernen, an welchen die gute Sache scheitern könnte; wenn sie entweder durch Herleitung aus streitigen Gründen Ungläubigen Preis gegeben, oder durch unnöthiges Hinwegräumen jener Gründe um den Vortheil gebracht würde, den sie aus denselben für so manchen Gläubigen gewinnen könnte.

Ich meines Ortes würde noch weiter gehen, wenn ich um den Preis ränge. Ich würde sogar alle theologischen Beweise ohne Ausnahme dahin gestellt seyn lassen. Wer kennt nicht die biblischen Stellen, auf welche sich die Freunde

des Cölibats unter den katholischen Theologen berufen? Wer weiß es nicht, daß diese Stellen von den Kirchenvätern, mit einer unter ihnen äußerst seltenen Einhelligkeit, zum Vortheil des Cölibats gedeutet sind, und daß diese Einhelligkeit von dem größten und rechtgläubigsten Theile besagter Gottesgelehrten für ächte Tradition, und folglich für eine der gesetzmäßigen Quellen theologischer Wahrheit gehalten wird? — Allein wem ist es nicht eben so bekannt, wie sehr die neuere Exegese auch selbst in der katholischen Theologie von der ältern abweicht? Wer weiß nicht, daß man bey allen Punkten, worüber keine Kirchenversammlung entschieden hat, in der Bibel gerade das Gegentheil von dem findet, was man sonst fand; und daß die Zahl der ächten unfehlbaren Concilien mit den Fortschritten der historischen Kritik im umgekehrten Verhältnisse steht? Wer weiß nicht, daß sogar katholische Exegeten im alten Testamente ein ausdrückliches Verbot des Cölibats gefunden haben wollen, welches durch das Neue

keines-

keineswegs aufgehoben wäre? Und daß sie unter der Einzigen Gattinn, die Paulus für jeden Bischof fordert, keine metaphorische, sondern eine ganz eigentliche Frau verstehen? Ich gestehe zwar, daß ich auf den ungeheuren, mit jeder Buchhändlermesse sich erweiternden Feldern der heiligen Philologie viel zu wenig bewandert bin, und bescheide mich gerne, daß nur derjenige, der alle auf denselben neuentdeckte und bearbeitete Schätze sich eigen gemacht hat, ein gültiges Urtheil über die Resultate der neuesten Exegese, und über die Gründlichkeit ihrer Abweichungen von den Aeltern, zu fällen im Stande sey. Allein ich kann auch nicht umhin, im Vorbeygehen anzumerken: daß eben dieser Umstand für die Versuche der Neueren Theologen, die Eintracht des gesunden Verstandes mit sich selbst in Sachen der Dogmatik auf dem Wege der Exegese einzuleiten, kein sehr günstiges Vorurtheil erweckt, und daß derselbe zu keiner geringen Empfehlung der althergebrachten ortho-

tho-

thodoxen Methode dient, nach welcher der Bibelsinn aufs bloße Wort entweder der unfehlbaren Kirche oder der symbolischen Bücher geglaubt wird, ohne daß man sich zur Erforschung und Ergründung desselben um Vorkenntnisse zu bekümmern braucht, zu deren Erwerbung gegenwärtig kaum ein ganzes Menschenalter zureicht.

Gesetzt aber auch, es gelänge mir auf einer Wanderung in den Gefilden der biblischen Philologie zufälliger Weise neue Gründe zu entdecken, durch welche die alte dem Cölibate günstige Exegese gegen die Einwürfe der neuen auf immer gerechtfertiget würde: so wäre auch selbst dadurch für den Zweck unserer Preisaufgabe durchaus nichts gewonnen. Wer mit dem Worte Cölibat einen richtigen genau bestimmten Begriff verbindet, dem muß es sogleich in die Augen springen, daß alle theologischen Beweise aus der Schrift und Tradition für den Gegenstand jenes Begriffes zu viel, und folglich

nichts

nichts beweisen. Bey allen Ueberzeugungen, die sich aus jenen beyden theologischen Erkenntnißquellen schöpfen lassen, ist die Rede von der absoluten Keuschheit, welche durch das lateinische Wort Virginitas, und durch das teutsche in diesem Sinne minder gewöhnliche Jungfrauschaft ausgedrückt wird; während das Wort Cölibat die bloße Ehelosigkeit bedeutet. Nur die Verwechslung zweyer, sowohl den ursprünglichen Begriffen als dem Zeugniß der Erfahrung zu Folge, so wesentlich verschiedener Dinge, die man in den verworrenen Begriff von Cölibat zusammen nahm, hat den Gegenstand der Preisaufgabe bisher so vielen Weitläuftigkeiten, Mißverständnissen und Wortstreitigkeiten ausgesetzt, und die neue Erörterung nothwendig gemacht, zu welcher die Freunde der guten Sache durch den Preis aufgefordert sind.

Durch die Zurückführung des bestimmten Begriffes vom Cölibat auf die bloße Ehe-

losigkeit, werden auf einmal aus dem ganzen Umfang der zu beantwortenden Frage alle theologischen, philologischen, exegetischen, polemischen, kritischen, biblischen, casuistischen, mystischen, hermeneutischen, linguistischen, patristischen u. s. w. Untersuchungen auf immer ausgeschlossen; und es fallen damit alle die mißlichen Umstände hinweg, welche bisher die Hauptfrage so sehr verwickelt, und die bekannte Verschiedenheit der Meynungen über dieselbe unvermeidlich gemacht haben.

So bald der Begriff des Cölibats auf die bloße Ehelosigkeit eingeschränkt wird; so fällt, unter andern, erstens das theologische Argument der Gegner, das von dem alttestamentischen: Wachset und mehret euch! hergenommen ist, von selbst weg. Denn nimmermehr wird irgend ein Exeget darthun können, daß in den belobten Stellen entweder der bürgerliche Contrakt, oder gar das

Sakra-

Sakrament der Ehe geboten sey; oder daß diesem ältesten unter allen Geboten, wofern nicht etwa andere physische oder moralische Hindernisse dazwischen kommen, nicht auch von den Cölibatairen nachgelebt werde.

Zweytens fällt das Medicinisch-Naturrechtliche Argument von selbst weg, welches von einer, in gewissen Temperamenten gegründet seyn sollenden, physischen Unmöglichkeit die Pflicht der Selbsterhaltung mit dem Cölibat zu vereinigen, entlehnt ist. Denn nimmermehr wird irgend ein Arzt oder Lehrer des Naturrechts beweisen können, daß durch die Ehelosigkeit der Gebrauch des in den vorausgesetzten Fällen von der Natur festgesetzten Mittels unwirksam werde; und daß nicht, der Erfahrung zu Folge, weit mehrere Cölibataire durch den zu eifrigen Gebrauch als durch den Nichtgebrauch desselben ihr Leben verkürzt haben.

Drittens fällt das Politisch-Kameralistische Argument von selbst weg, das sich

auf die durch den Cölibat gehinderte Bevölke- rung, und die daraus ergebende Verkür- zung an Köpfen für die Armeen und an Kopfgeldern für das Aerarium, beruft. Denn nimmermehr wird irgend ein Politiker und Kameralist beweisen können: daß die Katholischen Gegenden Teutschlands weniger als die Prote- stantischen bevölkert wären — daß durch die Kriege nicht ungleich mehr wirkliche, und durch den militärischen Cölibat nicht eben so viele mögliche Bürger den Staaten entzogen würden, als durch den kirchlichen — daß die Geschäftigkeit des Naturtriebes, die durch kein Kirchengebot und kein Gelübde aufgehoben werden kann, nicht durch den Reitz des Verbo- tenen verstärkt werde, — und daß nicht die Staaten, was sie durch die hin und wieder be- schränkte Fruchtbarkeit der Cölibatairen an der Quantität der Köpfe einbüßen, an der berühmten Qualität der sogenannten Kinder der Natur wieder gewönnen.

Endlich,

Endlich, was das wichtigste ist: so bald in den künftigen Lobschriften auf den Cölibat bloß von der Ehelosigkeit die Rede ist, so treten die folgenden politischen Gründe für denselben in ihre volle Wirksamkeit ein, zu deren Entwickelung ich mir besonders die Aufmerksamkeit der Concurrenten erbitten muß.

Ich setze als erwiesen und allgemein anerkannt voraus, daß alles, was den bekannten Unterschied unter den drey Hauptklassen der Stände, der Geistlichkeit, dem Adel und dem Bürgerstand begünstigt, in dem Verhältnisse als es diese Folge hat, von höchster politischer Unentbehrlichkeit und Nützlichkeit sey. Um die althergebrachte Ueberzeugung unserer Politiker bey dieser Voraussetzung gehörig zu beleben, darf ich sie nur an das Beyspiel der sogenannten Neufranken erinnern, welche neuerlich eine der ältesten, vollkommensten und festesten Staatsverfassungen in Europa bloß dadurch umgestürzt haben, daß sie die philosophische Schi-

wäre von der ursprünglichen Gleichheit unter den Menschen zu realisiren unternahmen, und die Ausführung ihres hochverrätherischen Vorhabens sogleich damit begannen, daß sie den politischnothwendigen Unterschied der drey Stände, so viel an ihnen lag, aufhoben. Wenn man, außer der Gefahr der Ansteckung durch dieses Beyspiel, noch bedenkt, daß mehrere teutsche Compendien des Naturrechts bereits vor der französischen Revolution von jener ursprünglichen Gleichheit alle Rechte abzuleiten versucht haben, daß sich mehrere unserer Philosophen nicht entblöden, selbst während derselben jener Gleichheit laut und öffentlich das Wort zu reden; daß in so manchem viel gelesenen Journale der reelle und erbliche Adel des Blutes gegen einen gewissen idealischen des persönlichen Verdienstes, den sich der nächste beste Erdensohn erringen kann, herabgesetzt, und der überirdische Charakter der Gottgeweihten zu dem bloß bürgerlichen Amte des Lehrers von einem Capitel

der

der Moral herabgewürdiget wird: so muß es jedermann einleuchten, daß der Unterschied der Stände, das Palladium jeder guten und zumal der teutschen Constitution, sich noch niemal in größerer Gefahr befunden habe; und daß die Regenten alle Ursache haben, vielmehr neue Mittel zur Verwahrung dieses Palladiums aufzusuchen und geltend zu machen, als die alten und bewährten untergehen zu lassen. Ich habe also hier nichts weiter zu zeigen, als daß der kirchliche Cölibat unter die einfachsten und gewissesten Mittel gehöre, den Unterschied Erstens zwischen dem Geistlichen und Weltlichen, Zweytens zwischen dem Adelichen und bürgerlichen Stande für immer aufrecht zu erhalten.

Unter den Maßregeln, durch welche Gregor VII. den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den Dienern der Kirche und den Dienern des Staates, oder, welches eben so viel ist, zwischen den Regenten über

die geistigen, und den Regenten über die körperlichen Bestandtheile der menschlichen Natur fest zu setzen gesucht hat, war keine, welcher er mehr Wirksamkeit zugetraut, und die er daher eifriger betrieben hätte, als der Cölibat. Er wußte daß die Pflicht des Ehestandes lediglich in der irdischen Hälfte des Menschen gegründet sey; daß sie eben darum denjenigen nicht zugemuthet werden könne, welche nur die Angelegenheiten der überirdischen Welt zu besorgen berufen sind, und daß der Staat keine gesetzmäßige Bevölkerung der Erde von denen erwarten dürfe, die durch ihre ganze Bestimmung auf die Bevölkerung des Himmels beschränkt sind. Die Klerisey sollte nach seiner Absicht über den weltlichen Stand, wie der Geist über den Körper, herrschen; und eben darum sollte sie über das, was den Bürger an die Erde knüpft, und ihm zum Weltlichen macht, erhaben seyn; sie sollte, der Regel nach, der Natur Gesetze geben, ohne von ihr Gesetze anzunehmen; und wenn sie gleich nicht aufhören

konnte

konnte in ihren Individuen der Menschheit anzugehören: so sollte sie doch, als Stand, übermenschlich, und in ihrer Verfassung übernatürlich seyn. Durch den Cölibat sollte der Stand zum Range entkörperter Geister erhoben werden; und die Befriedigung des Geschlechtstriebes, die sich etwa ein Individuum erlauben dürfte, sollte wenigstens keine bürgerlichgesetzmäßige Handlung, sondern nichts weiter als eine natürliche Ausnahme von einem übernatürlichen Gesetze seyn.

Da die erste und letzte Triebfeder in der menschlichen Natur, wie die Politiker und politischen Philosophen wissen — Eigennutz ist: so kann die Absonderung und der Unterschied der Stände nur durch die entschiedenste Entgegensetzung ihrer gegenseitigen Interessen bewirkt und verewiget werden. Es ist allgemein bekannt und anerkannt, daß der in der katholischen Welt allein noch bestehende Widerspruch zwischen dem Interesse des geistlichen und des

weltlichen Standes, lediglich durch den Cölibat bewirkt werde. Wenn ich daher meinen Lesern ins Gedächtniß zurückrufe: daß der Bürger durch den Ehestand an den Staat, der Geistliche durch die Ehelosigkeit an die Kirche gefesselt werde, daß dem einen alles an dem Wohl des Staates, in welchem und durch welchen sich seine Kinder wohlbefinden sollen, dem andern alles an der Macht und Herrlichkeit der Kirche, von welcher die Würde und der Wohlstand seines Individuums abhängt, gelegen seyn müsse; daß der ehelose Priester an den Opfern, welche der Staat der Kirche zu entrichten hat, nur zu gewinnen, nichts zu verlieren habe: während der verheyrathete Geistliche in einem ewigen Kampfe zwischen seiner doppelten Person, als Glied des Staates und der Kirche, begriffen seyn müßte, der aus sehr begreiflichen Ursachen fast immer zum Vortheil des Staates ausfallen würde; wenn ich an diese allgemeingeltenden Wahrheiten erinnere, so geschieht

schieht es nicht um das so oft wiederholte noch einmal zu wiederholen, sondern um mir dadurch zur folgenden Beantwortung einiger wichtigen Einwürfe den Weg zu bahnen.

Man hat dem Cölibat zur Last gelegt, daß er die katholische Geistlichkeit nicht so wohl an das Interesse der Kirche als des römischen Hofes feßle; ein Interesse, für welches man in der ganzen katholischen Welt und vorzüglich in Teutschland in eben dem Verhältnisse gleichgültiger wird, als man dasselbe von dem kirchlichen genauer unterscheiden lernt. Allein dieser Einwurf widerlegt sich selbst. Seitdem man in Teutschland über den Werth des Geldes aufgeklärter denkt, werden auch die teutschen Bischöffe immer mehr abgeneigt, die Befehle des Römischen mit einem beträchtlichen Theile ihrer Einkünfte zu bezahlen; und nach dem Gang zu urtheilen, den die von unsern Kirchenhäuptern selbst begünstigte Untersuchung der päpstlichen Ansprüche genommen

 hat,

hat, steht der Verfassung der katholischen Kirche in Teutschland eine Revolution bevor, wodurch die bischöfliche Gewalt eine völlig unumschränkte, von Gott allein unmittelbar abhängige Machtvollkommenheit erringen wird. Bey dieser für das Interesse der teutschen Kirchen, oder, (welches eben so viel ist) der Häupter derselben, so entscheidend vortheilhaften Veränderung bleibt nicht nur die Unentbehrlichkeit und Nützlichkeit des Cölibats völlig eben dieselbe: sondern unsere Bischöffe erhalten in der vergrößerten Gewalt und Würde ihres erhabenen Posten einen neuen Grund, das Interesse der untergeordneten Klerisey an den bischöflichen heiligen Stuhl durch eben das bewährte Mittel anzuknüpfen, wodurch es bisher an den päpstlichen gebunden war.

Seitdem sich die Philosophie in die Theorie der Politik hin und wieder eingedrungen hat, hört man nicht selten einen durch ihre Spekulationen verführten Politiker einwenden:

daß

daß die Staaten durch die Entgegensetzung zwischen dem weltlichen und geistlichen Interesse an innerer Kraft und äußerer Wichtigkeit verlieren müßten, und daß daher der Cölibat, eben wegen jener durch ihn bewirkten Entgegensetzung unpolitisch wäre. Allein wenn es irgend einen Fall giebt — und es giebt deren, laut des politischen Grundsatzes divide et impera, unzählige — wo der Widerspruch zwischen einzelnen Theilen die Harmonie des Ganzen befördert, so ist es der gegenwärtige. Je mehr die beyden Stände wegen ihrer widersprechenden Vortheile von einander zu befürchten haben, desto größer wird für beyde das Bedürfniß des Schutzes, und mit demselben ihre Abhängigkeit von dem Regenten. Der Geistliche beweiset dann aus der Bibel, daß die Fürstliche Gewalt, so wie die Bischöfliche, unmittelbar durch Gott selbst ertheilt werde, und daß der Fürst durch eine übernatürliche und eben darum auch unbegreifliche Bevollmächtigung berechtiget

get und verpflichtet sey, das zeitliche Wohl des weltlichen Standes zum Vortheil des ewigen (und folglich auch zum Vortheil der Ausspender desselben) einzuschränken. Der Weltliche hingegen beweiset aus dem sogenannten Naturrechte, daß der Fürst durch den gesellschaftlichen Vertrag berechtiget und verpflichtet sey, das zeitliche Wohl der Bürger aus allen Kräften zu schützen und zu vermehren, die Sorge für das Ewige Ihnen selbst zu überlassen, die Kirche hingegen in ihrer ursprüngliche Würde dadurch wieder herzustellen, daß er ihr den ausschließenden Besitz und die Verwaltung ihrer himmlischen Gnadenschätze zusichere, alle irdischen Besitzungen hingegen als eine unnütze Last abnehme, und als ein weltliches Eigenthum des Staates behandle. Auf diese Weise wird das Dominium altum in bona subditorum, das durch die Philosophen Neuerer Zeit so oft in Zweifel gezogen wird, dem Landesherrn, in Rücksicht auf die Kirchengüter, durch die Stimme des weltlichen Standes,

des, und in Rücksicht auf die Besitzungen der Bürger durch die Stimme des Geistlichen zugesichert. Beyde Stände schließen sich um so inniger an den Regenten an, je weiter sie durch ihre Interessen von einander entfernt werden. Während sie sich nie gegen ihn vereinigen können, bleibt es immer in seiner Willkühr, seine Machtvollkommenheit gegen die Anmaßungen der Priester durch das Volk zu behaupten, und die seinem Aerarium nachtheiligen Forderungen des Volkes durch die Priester abzuweisen. Auf diese Weise wird die Stärke des geistlichen und des weltlichen Armes, die übernatürliche Gewalt der Gottheit und die Natürliche des Volkes, in dem Regenten als in dem Mittelpunkte aller Macht und Gewalt vereiniget, aus welchem allein alles politische Heil über eine Nation ausgehen kann und soll.

Die protestatische Klerisey hat mit dem Rechte zu heyrathen alle Pflichten der

Bürger übernehmen müssen; und läßt sich gegenwärtig kaum durch etwas anderes als durch den bloßen Namen und die Kleidung von dem weltlichen Stande unterscheiden. Sie hat jenes traurige Recht nicht nur mit dem gänzlichen Verluste ihres übermenschlichen Ansehens, sondern auch durch die Einbuße der Kirchengüter erkauft. Der Staat, weit entfernt durch diese Sekularisation der Personen und Güter gewonnen zu haben, beraubte sich dadurch einer unversiegbaren, durch ihre Heiligkeit gesicherten Hülfsquelle, durch welche die Kirche, als eine gütige Mutter, in außerordentlichen Nothfällen den katholischen Fürsten aushilft; während die protestantischen, nachdem die geistlichen Güter durch die weltlichen Bedürfnisse ihrer Vorfahrer größtentheils aufgezehrt sind, die Bedürfnisse der Kirche aus den Einkünften des Staates bestreiten müssen. Man sage ja nicht: durch die Aufhebung des Cölibats sey die geistliche Gewalt unmittelbar mit der weltlichen vereiniget

einiget worden. Denn in der That ist sie dadurch vernichtet; und die weltliche ist der Verstärkung, die sie sonst von der geistlichen zu erhalten gewohnt war, auf immer beraubt worden. In den Händen eines besondern Standes, der durch ein ausschließendes Interesse zu ihrer Erhaltung und Vermehrung unaufhörlich angetrieben wird, steht die Macht der Kirche, als eine lebendige Kraft, der Politik der katholischen Regenten zu Gebot, während sie in den Händen der protestantischen Fürsten unvermerkt in eine bloße irdische, weltliche Macht ausartet, und ihre ganze eigenthümliche Energie verliert.

Ich getraue mir zu behaupten, daß die sogenannte Reformation, oder eigentlicher, die bedauernswürdige *) große Trennung der lateinischen Kirche in zwey einander entgegengesetzte Hauptparteyen, hauptsächlich durch die

*) Siehe die zwey hieher gehörigen berühmten Kapitel in M. J. Schmidts Geschichte der Teutschen.

die Aafhebung des Cölibats bewirkt worden ist. Ohne die durch den Ehestand erfolgte Gleichgültigkeit gegen das Interesse der Kirche hätten sich die Vorfahrer des heutigen protestantischen Klerus wohl kaum entschließen können, ihre Ansprüche auf Unfehlbarkeit aufzugeben. Nie würden sie auf den unpolitischen Einfall gerathen seyn, so gar den Sinn der Bibel dem übernatürlichen durch Kirchengewalt gebotenen Glauben zu entziehen, um denselben, wie jede andere weltliche Angelegenheit, der natürlichen Vernunft zu unterwerfen. Eine zwar nicht vorhergesehene aber unvermeidliche Folge davon war, daß, von jener Zeit an, das göttliche Recht der Obrigkeiten aus der Bibel nur in der Bedeutung erwiesen werden konnte, welche ihm die weltliche und bürgerliche Vernunft geben kann; und daß sich die protestantischen Fürsten alle die Einschränkungen gefallen lassen müssen, welche diese Vernunft mit ihrer Machtvollkommenheit vornehmen dürfte, wenn sie —

was

was zum Glücke noch so bald nicht zu besorgen ist — in ihrer Repräsentanten mit sich selbst einig werden sollte. Allenthalben, wo die Quelle und der Umfang jener Machtvollkommenheit durch den bloßen Glauben bestimmt wird, hat niemand weder den Muth noch auch die Veranlassung, Untersuchungen über dieselben anzustellen, welche immer Zweifel und Unglauben voraussetzen, und Neuerungen hervorbringen. Ich überlasse es hier den Lobrednern des Cölibats durch eine umständliche Auseinandersetzung zu zeigen: wie der Geist des Unglaubens, der Zügellosigkeit und der Rebellion, der gegenwärtig unter den theils beliebten, theils verabscheuten Namen der Philosophie, Freyheit und Aufklärung von so manchen Schriftstellern in Teutschland verbreitet wird, aus jener großen Revolution erfolgt sey, durch welche der Ehestand der protestantischen Geistlichkeit die Vernunft der einen Hälfte der christlichen Welt in eine konstitutionsmäßige Freyheit gesetzt hat.

Wenn gleich der reelle Unterschied zwischen dem Adel und dem Bürgerstand durch Aufhebung des Cölibats, keineswegs wie der Unterschied zwischen dem geistlichen und weltlichen Stande gänzlich aufgehoben würde: so mußte derselbe doch, zumal in Teutschland wenigstens vermindert, und einer seiner beträchtlichsten Stützen beraubt werden. Das Wesen des Adels besteht bekanntermaßen in seinem Glanze, und dieser hängt, wenigstens in Rücksicht auf seine Realität (wie alles, dem man heut zu Tag eine unbestrittene Realität einräumt), vom Gelde ab. Er wird zwar unmittelbar und lediglich durch die Titel Ritter, Freyherr, Graf u. s. w. ertheilt und erworben; und daher durch Armuth eben so wenig als durch Mangel an persönlichen Verdiensten verlohren. Allein gleich wie es heut zu Tag schlechterdings nur auf die größere oder kleinere Summe ankömmt, die der bemittelte Bürger daran setzen kann oder will, um sich entweder zum Ritter, oder

oder Baron, u. s. w. empor zu schwingen: so vermag sich auch der bereits Adeliche nur durch den seinem Titel angemessenen Aufwand auf der Stufe des Ranges, auf die ihn sein Geld oder seine Geburt erhoben hat, sichtbar zu erhalten; und es ist eine allgemein bekannte Thatsache, daß der ahnenreichste Cavalier ohne Vermögen neben einem Bürger mit fürstlichem Einkommen kaum bemerkt wird. Der ungeheure Aufwand, den der Geburtsadel zu machen hat, um seinen Glanz neben dem immer mehr zunehmenden Schimmer des Geldadels zu behaupten, hat schon manche alte Familie erschöpft; und die Zahl derjenigen, welche bereits von dem Schauplatze der großen Welt verschwunden sind, würde ungleich größer seyn, wenn nicht so manches Geschlecht seine verlornen Kräfte im Schooße der Kirche wieder gewonnen hätte. Durch die Aufhebung des Cölibats stünde nichts geringeres zu befürchten, als daß die reichsten Pfründen, und insbesondere die geistlichen Fürstenthü-

mer erblich, und folglich so gut als weltlich werden, und dadurch der Geburtsadel, die für den ganzen Stand so äußerst wichtige Möglichkeit verlieren müßte, seinen durch besagte Erschöpfung verdunkelten Glanz zu erneuern. Durch bloßes Heyrathen würden alsdann einige wenige Geschlechter in ihren Nachkommen in den Fürstenstand erhoben, und alle übrigen der augenscheinlichen Gefahr ausgesetzt werden, nach und nach unter den Geldadel herab zu sinken; während gegenwärtig schon durch die bloße Wahlfähigkeit zu einem fürstlichen Thron, die sich jedes einzelne Glied des stiftsmäßigen Geburtsadels durch die bloße Ehelosigkeit erwerben kann, die Würde des ganzen Standes über alle andere emporgehalten wird.

VI.

VI.

Ueber den Zweck meiner öffentlichen Vorlesungen über Wielands Oberon *).

An einem heitern Frühlingstage unter freyem Himmel, trunken von den Reitzen einer schönen Landgegend, die man so eben mit offenen Sinnen genossen hat, fühlt man sich wohl zuweilen aufgelegt, den vor unsren Augen arbeitenden Landmann zu bedauern, der diesen Schauplatz der Wonne mit seinem Schweisse, oft auch mit seinen Thränen, befeuchtet, ohne

 dafür

*) Eine akademische Rede, gehalten in Jena 1788.

dafür durch eine einzige der zahllosen Schönheiten, welche die Natur rings um ihn herum ausgegossen hat, entschädigt zu werden. Blind für alle die anmuthigen und prächtigen Scenen, die sich von allen Seiten her seinem Blicke darbieten, sieht er nichts als das kleine Stück Erde, das er zu bearbeiten hat, und das ihm seine saure Mühe kaum mit dem dürftigsten Unterhalt belohnt. Fast täglich wohnt er dem herrlichen Schauspiele der auf und nieder gehenden Sonne bey, ohne sich dabey etwas anders, als den Anfang und das Ende seines Tagewerks zu denken. Gleichgültig wendet er sein Ohr von dem lieblichen Gesange der Lerche und der Nachtigall weg, um den Fröschen und Unken, den Raben und Eulen zu horchen, die ihm Veränderungen des Wetters und des Schicksals prophezeihen. Mit einem Worte, die Natur scheint ihn mit ungerechter und beyspielloser Härte zu behandeln, indem sie ihn, der in so vielen Rücksichten ihr fleißigster Diener, ihr getreuester Freund, ihr gutartigster

Sohn

Sohn ist, von der Theilnehmung an ihren feineren und edleren Freuden ausgeschlossen hat, die sie an so manchen undankbaren Günstling verschwendet.

Und doch meine Herren, ist hier unser Mitleiden nicht ganz am rechten Orte; ist es nicht viel mehr als empfindsame Schwärmerey; und muß es in eben dem Verhältnisse verschwinden, als wir über die Bestimmung und die dieser Bestimmung angemessenen Bedürfnisse des Landmanns reifer nachdenken.

Ganz anders verhält es sich, wenn wir das ähnliche Schicksal des Gelehrten, oder Studierenden, betrachten, der auf den Feldern der Wissenschaften, wie der Bauer auf den ländlichen Gefilden, nichts als Arbeit und Brot zu suchen und zu erwarten hat. Er sieht im unermeßlichen Gebiete des menschlichen Wissens nichts weiter als den Acker, den er zu bedienen sich vermiethet hat, oder sich zu vermiethen denkt, und wirft aufs höchste kalte

oder gar verächtliche Seitenblicke auf die benachbarten blühenden Fluren, die er für unfruchtbar hält — weil sie kein Getreide tragen. Er läßt sich auch nicht im Traume einfallen, daß es eine und eben dieselbe Sonne der Vernunft seyn könne, die nicht nur das nährende Produkt des Fleißes, sondern auch die erquickende Frucht der Begeisterung und die ergötzende Blume des Witzes zur Reife bringt, und durch deren Strahlen die bezauberte Welt der Dichter die reitzenden Farben und das wohlthätige Licht erhält, wodurch sie das Auge des Geistes aufzuhellen und zu stärken vermag. Der Arme hält den Namen: Wissenschaft durch das Beywort schön für entheiligt, und was Wunder, daß er alles, was man unter diesem Ausdrucke zu verstehen gewohnt ist, für Zeitverderbende Tändeley erklärt, da er die Einbildungskraft dem Verstande, den Witz dem Scharfsinne, die Empfindung der Vernunft, das Angenehme dem Nützlichen, das Vergnügen der Arbeit, und

das

das Schöne dem Wahren im geraden Widerspruch entgegen zu stellen gewohnt ist. Das poetische Werk, das er seiner Aufmerksamkeit würdigen soll, muß in einer todten Sprache geschrieben seyn. Er studiert es, ohne sich durch den Genuß irgend einer lebendigen Schönheit desselben in seiner Arbeit stören zu lassen, und sucht und findet im ganzen Inhalt nichts als ein Aggregat von Materialien für seine grammatische und antiquarische Gelehrsamkeit. Mit einem Worte, meine Herren, der nächste beßte Ungelehrte, der sich durch Umgang mit der feinern Welt gebildet hat, und unterhaltende Lektüre liebt, hat weit mehr Genuß von den Blüthen und Früchten des menschlichen Geistes als der mühsam arbeitende Gelehrte oder Studierende, der durch die Wissenschaften nichts als Brot, oder durch nichts als Brotwissenschaften Ehre erwerben will.

Sie werden das Loos eines solchen Gelehrten um so bedauernswürdiger finden, je mehr

Sie die Bestimmung seines Standes und die demselben angemessenen Bedürfnisse erwägen. Indessen daß der Pflüger seinem Tagewerke um nichts schlechter, sondern nur um so viel besser vorsteht, weil er für die feinern Schönheiten der Natur keinen Sinn hat, muß es dem Gelehrten sowohl an Empfänglichkeit für den Genuß, als an Fruchtbarkeit für die Erzeugung der nährenden Früchte des Geistes in eben dem Verhältnisse mangeln, als es ihm an Geschmack für die erquickenden und ergötzenden fehlt. Der Gelehrte und Studierende bedarf einer Erholung, er bedarf ihrer zum Vortheile seiner Arbeiten selbst. Er bedarf einer Erholung, die sowohl dem Grade als der Beschaffenheit seiner Arbeiten angemessen ist. Nur der Leib ersetzt seine erschöpften Kräfte durch Ruhe: der Geist erfrischt die seinigen durch Veränderung der Beschäftigung. Er kann sich mit seiner Theilnehmung an den Vergnügungen des Körpers, die mehr seinem Werkzeuge als ihm selbst angehö-

gehören, unmöglich begnügen. Er kann es um so viel weniger, je höher sich die Sphäre seiner Wirksamkeit über die körperlichen Bedürfnisse erhebt. Er bedarf um so mehr der Nahrung für die Einbildungskraft, je mehr seine Vernunft mit Zergliederung allgemeiner Begriffe zu thun hat; bedarf um so mehr der feinen Spiele des Witzes, je ernsthafter, trockner und einförmiger die Arbeit seines Scharfsinnes ist; er bedarf um so mehr der Erquickung durch die wohlthätige Wärme des Herzens, jemehr er durch seine Berufspflichten an die kalten Geschäfte des Kopfes gefesselt ist. Er bedarf, damit ich alles zusammen nehme, des Vergnügens das ihm die Felder der schönen Wissenschaften in so reichem Maße anbieten in eben dem Verhältnisse mehr, je schwerer und vielfältiger die Arbeiten sind, die er auf den Feldern der ernsthaften Wissenschaften zu übernehmen hat, und je mehr ihm

an dem glücklichen Erfolg dieser Arbeiten gelegen ist.

Das Vorhaben, Sie, meine Herren in öffentlichen Vorlesungen durch den Oberon und über den Oberon zu unterhalten, bedarf also keiner Rechtfertigung; und ich habe um mich ihrer künftigen Aufmerksamkeit zu versicheren, nur zu zeigen: Wie sehr die Unterhaltung, die aus der näheren Betrachtung und dem feinern Genusse der Schönheiten poetischer und vorzüglich epischer Werke besteht, sowohl durch die Größe des Vergnügens als durch die Art und die Wichtigkeit des Nutzens, den sie gewährt, die Bedingungen erfülle, welche bey einer zweckmäßigen Erhohlung für Gelehrte und Studierende vorausgesetzt werden müssen.

Daß der Dichter in der Schönheit seiner Werke, und folglich auch in dem Vergnügen, das er durch dieselben zu bewirken vermag, mit

der

der Natur wetteifern, und sie sogar übertreffen könne, ist ein Vorzug, den er mit jedem Virtuosen gemein hat. Der Grund dieses Vorzugs gereicht der Natur nicht weniger als der Kunst zur Ehre. Denn während die Natur auch dadurch eine Probe von der Weisheit ihrer Einrichtung giebt, daß sie bey ihren Werken die Schönheit nicht selten höhern Zwecken aufopfert; kann und muß die Kunst, die bey den ihrigen keinen andern Zweck hat als zu gefallen, alle ihre Maßregeln dem Gesetze der Schönheit unterordnen. Daher hat es der darstellende Künstler so ganz in seiner Gewalt, von dem Geschöpfe seines Geistes alles zu entfernen, was die angenehme Wirkung hindern und schwächen, dasselbe hingegen mit allem auszustatten, was diese Wirkung erleichtern und verstärken kann. Der Freund der Natur findet in den Meisterwerken der Kunst alle die Reize wieder, die er in dem Gebiete seiner Freundinn kennen und lieben gelernt hat; aber findet sie, die er sonst auf jenem weiten Gebiete an unzähligen

Gegenständen mit vieler, oft vergeblicher Mühe aufsuchen mußte — er findet alle diese Reize durch die Kunst in einem einzigen Gegenstande vereiniget, von allem fremdartigen geläutert und in ein Ganzes zusammengewebt, dessen erster überraschender Anblick mit entzückender Wonne und dessen fortgesetzte Betrachtung mit der Ueberzeugung begleitet wird, daß die Natur dieses Werk gerade so gemacht haben würde, wenn das Vergnügen der Sterblichen ihr einziger Zweck gewesen wäre.

In dieser Vervielfältigung, Verfeinerung und Veredlung der Gegenstände unsres Vergnügens thut es die Dichtkunst ihren Schwestern, der Mahlerey, der Bildhauerkunst und der Musik zuvor. Was diese vor ihr durch die unmittelbare Wirkung auf unsre sinnlichen Werkzeuge voraus haben, das ersetzt die Dichtkunst durch ihre unmittelbare Wirkung auf den Geist, durch welche sie ein Vergnügen erzeugt, welches der Erholung des arbeitenden Gelehrten um so angemes-

gemessener ist, da es nicht nur allein (wie bey der Musik und den bildenden Künsten der Fall ist) diejenigen Fähigkeiten des Gemüthes beschäftiget, die bey Gelehrten und Studierenden gewöhnlich müssig bleiben, sondern auch und vorzüglich diejenigen erquickt, die bey ihm gewöhnlich am meisten angestrengt werden, — Gedächtniß, Scharfsinn und Vernunft.

Indessen, daß sich die Musik und die bildende Kunst vermöge der Natur ihrer Zeichen begnügen muß nur gewisse Gegenstände von gewissen Seiten zu zeigen, herrscht die Dichtkunst mit unumschränkter Macht so weit das Gebiet der Schönheit reicht: ihr Stoff ist nicht nur alles Wirkliche, sondern auch sogar alles Denkbare; selbst dasjenige, was in der Natur häßlich und unangenehm ist, gewinnt unter ihren Händen Anmuth und Reiz, und sie ist in der Wahl ihrer Gegenstände um so weniger beschränkt, da sie jeden Gegenstand nach ihrer

Absicht umschaffen kann, und bey dieser Schöpfung kein anderes Gesetz erkennt, als das größte mögliche Wohlgefallen. Eben dem Umstande, der ihr von so manchem Unverständigen zum Vorwurfe gemacht wird, daß sie nämlich nur Worte, d. h. nur solche sinnliche Zeichen in ihrer Gewalt hat, die an sich selbst ohne Bedeutung sind — eben diesem Umstande, sage ich, hat sie es zu verdanken, daß sie nicht etwa nur an dasjenige gebunden ist, was sich durch Linien, Farben und Töne darstellen läßt, sondern daß ihr die ganze Schöpfungskraft der Phantasie ohne Einschränkung zu Gebot steht. Mit dem Zauberstabe dieser Feenköniginn ausgerüstet, ersetzt, ja übertrifft sie sogar die Wirkung des sinnlichen Eindruckes; läßt uns nicht bloß denken, sondern sehen und hören, was sie uns sehen und hören lassen will; verwandelt die geistigsten Begriffe in die sinnlichsten Anschauungen, und begabt Gedankendinge mit den Eigenschaften und Kräften der wirklichen. Und so entsteht auf ihren Wink jene neue Welt, die Boileau,

leau, der Gesetzgeber des französischen Parnasses, mit folgenden Zügen schildert:

„Verkörpert treten hier die Geister auf *);
„und was nicht Leben, Geist und Sprache hat,
„wird hier belebt, beseelet und beredt, —
„und jede Tugend, deren Namen hier
„ertönet, steht sogleich als Göttinn da;
„Die Weisheit wird Minerva, und ihr Ernst
„strahlt milder aus dem blauen Aug hervor.

„Die

*) Im Französischen:

La pour nous enchanter tout est mis en usage
tout prend un corps, une ame, un esprit, un visage
Chaque vertu devient une divinite
Minerve est la prudence, et Venus la beaute
Ce n'est plus la vapeur, qui produit le tonnere;
C'est Jupiter armè pour effrayer la terre.
Un orage terrible aux yeux des Matelots —
C'est Neptune en courroux, qui gourmande les flots.
Echo n'est plus un son qui dans l'air retentisse;
C'est une Nymphe en pleurs, qui se plaint de Narcisse.

Art. Poet. Chant. III.

„Die Reize, sonst nur einzeln zugetheilt
„den Töchtern dieser Unterwelt, und nur
„im Ideal vereint, das Schönheit heißt,
„entzücken hier in Cypriens Person.
„Nicht etwan Erdendämpfe, die sich selbst
„entzünden, sind die Ungewitter hier:
„Denn jeder Donnerkeil entfährt der Faust
„des aufgebrachten Jupiters. Der Sturm,
„der Schiffern mit dem nassen Tode dräut,
„ist nicht der Winde Werk: der Wassergott
„ists, der in seiner Wuth die Fluthen peitscht
„und Echo ist kein Schall, der durch die Luft
„zurücke prellt; die arme Nymphe ists,
„die über ihres Jünglings Härte weint. u. s. w.

Ich bedaure den geistlosen Vernünftler der über die poetische Welt spotten, und den gefühllosen Pedanten, der nicht begreifen kann, wie man sich in dieser erdichteten Welt wohl befinden könne. Uns, meine Herren kann und soll diese Welt, durch den Gebrauch, den wir von ihr machen werden, nicht nur in den Genüssen,

die uns dieselbe gewährt, etwas sehr wirkliches, sondern auch in der Belebung und Veredlung unsrer Gemüthskräfte, zu der sie uns Veranlassung und Stoff giebt, etwas sehr Ehrwürdiges seyn.

Alles, was bisher von der Poesie überhaupt gesagt worden, gilt in einem ganz vorzüglichen Grade von der Epischen, in welcher die Kunst ihren weitesten Spielraum hat, alle ihre Kräfte aufbietet, allen Zauber ihrer Farben und Formen erschöpft. Die epische Dichtart vereiniget alles, was die übrigen an Stoff anziehendes und an Behandlungsart vorzügliches aufzuweisen haben. Ohne Verwirrung, und in einem lichtvollen Zusammenhange, der eine ihrer größten Schönheiten ausmacht, stellt sie alles, was uns in der leblosen und lebendigen, in der sichtbaren und unsichtbaren Natur am stärksten interessiren kann, in einem einzigen großen Gemählde auf. Sie zeigt und vergegenwärtiget die weitaussehenden Entwürfe,

se, die gefahrvollen Unternehmungen und die glänzenden Thaten von Staatsmännern und Helden, und die Angelegenheiten der hoffnungslosen, der geprüften und belohnten Liebe; den Kampf empörter Elemente bey Ungewittern und Seestürmen, und die holde Freundlichkeit der Natur an einem heitern Frühlingsmorgen; Schlachtentümmel und die schrecklichen Verheerungen des Krieges, und die stillen Freudenfeste des arbeitsamen Landmanns in den blühenden Gefilden des Friedens; den Aufruhr wüthender Leidenschaften in der Brust des Sclaven der Sinnlichkeit, und die wonnevolle Ruhe des Herzens unter dem Zepter der Vernunft; prächtige und anmuthige Naturscenen, große Charaktere edler Menschen, und feine Gemählde schöner Seelen. — Denken Sie sich meine Herren, das herrliche Ganze, das aus der harmonischen Verbindung so verschiedener Theile, wovon jeder für sich schon anziehend genug wäre, herauskömmt; denken Sie sich dieses so wunderbare und doch so natürliche Ganze mit allen Schönheiten der übri-

gen

gen Dichtarten geschmückt; allenthalben, wo es die Natur des Stoffes zuließ und forderte, ausgestattet bald mit der Lebendigkeit der dramatischen Darstellung, bald mit dem erhabenen Ernste und der tiefen Rührung der Tragödie, bald mit der Einfalt und Naivität der Idylle, bald mit den schmelzenden Klagetönen der Elegie, bald mit der hohen Begeisterung und dem hinreissenden Schwung der Ode — denken Sie sich dieses Ganze in eine Sprache eingekleidet, die sich nach der Musik eines melodischen Sylbenmaßes, mit dem Anstand und der Leichtigkeit einer Grazie fortbewegt, und mit jedem Schritte, jeder Wendung dem trunkenen Blicke neue Schönheiten enthüllt; und Sie werden sich ungefähr den Grad des Vergnügens vorstellen können, den die Unterhaltung mit einem epischen Meisterwerke dem Mann von gebildetem Geschmack zu gewähren vermag.

Aber sollte dieses Vergnügen durch diejenige nähere Betrachtung seines Gegenstandes, die

ohne Zergliederung desselben nicht möglich ist, und die den wesentlichen Theil unsrer Unterhaltung mit dem Oberon ausmachen soll, nicht vielmehr gestört, als befördert werden? — Ich weiß m. H. daß dieses von nicht wenigen sowohl wirklichen Liebhabern und Virtuosen als angeblichen Kennern und Philosophen behauptet wird. Bald ist es das Uebermaß der produktiven Einbildungskraft, durch welche gewisse Köpfe mehr aufgelegt sind Theile in ein Ganzes zusammenzusetzen, als ein Ganzes in seine Theile aufzulösen; — bald bloße Bequemlichkeitsliebe, die nicht gerne aus dem behaglichen Zustande des Helldunkels herausgeht — warum diese Leute, die durch das Gefühl urtheilen, durch den Verstand empfinden und durch die Vernunft betasten wollen, das kritische Auseinandersetzen schöner Kunstwerke so sehr verabscheuen. Was wir mit dem Oberon vornehmen werden, müßte ihnen ungefähr eben so abscheulich und unsinnig vorkommen, als wenn ein Mahler oder Bildhauer eine lebendige junge Schön-

heit,

heit, die ihm das Modell zu einer Venus oder Grazie abzugeben sich erbitten läßt, mit dem Anatomischen Messer zerschneiden wollte, — um ihre Reize näher ins Auge zu fassen. Allein Sie begreifen leicht, meine Herren, daß die Schönheit eines ächten Meisterstücks der poetischen Kunst, durch Zergliederung eben so wenig verloren gehen könne, als das Meisterstück selbst dadurch zerstört wird. Dieses könnte nur bey einem blendenden Meteor der Fall seyn, das in einer gewissen Entfernung betrachtet, in den Farben des Regenbogens erscheint, und welches durch die Annäherung in eiteln Dunst aufgelöset wird, oder bey einer hinfälligen Hirngeburt, die durch den sonst erworbenen Namen ihres Urhebers, oder durch andere günstige Zufälle eine Zeitlang über den Strom der Vergessenheit empor gehalten wird, der sie über lang oder kurz verschlingen muß. Ein Werk das seinen Urheber überleben wird, hat durch die strengste Prüfung nichts zu verlieren, aber desto mehr zu gewinnen. Ein großer und zwar der für den Ge-

lehrten wichtigste Theil seiner Schönheiten kann nur durch Vereinzelung seiner Theile entdeckt und genossen werden. Der Geist, dem der schöne Körper sein Leben und seine besten Reize zu danken hat, kann nur durch schärferen Blick, der nicht auf der Oberfläche hinweggleitet, sondern tief ins Innerste eindringt, ausgespäht und erkannt werden. An der Hervorbringung eines solchen Werkes hat die Vernunft wenigstens eben so viel Antheil gehabt, als die Einbildungskraft, der Scharfsinn eben so viel als der Witz, die bildende Denkkraft eben soviel als der gebildete Geschmack, das tiefforschende Nachsinnen eben so viel als die Eingebungen des Genius in den glücklichen Stunden der Begeisterung. Und wie sollten Schönheiten, die lediglich durch Scharfsinn, Vernunft und Nachdenken vorhanden sind, durchs bloße Gefühl, durch eine Art von leidendem Genuß, ohne allen Aufwand von Scharfsinn, Vernunft und Nachdenken gefunden werden? Und sind nicht gerade

diese

diese Schönheiten, die edelsten und größten? Und ist das Vergnügen, das sich von Geisteswerken erwarten läßt, nicht eben so sehr dem Grade der Erkenntniß als dem Grade der Schönheit derselben angemessen?

Keiner unter uns m. H. dürfte nun wohl nach dem Nutzen fragen, der für uns mit der Unterhaltung, die ich vorschlage, unzertrennlich verbunden ist. Woran kann und muß dem Gelehrten und Studierenden mehr gelegen seyn, als an derjenigen Fertigkeit der höheren Kräfte seines Geistes, von der nicht nur der glückliche und leichtere, sondern auch sogar der mögliche Erfolg des Studierens abhängt? und wie viel muß nicht diese wichtige Fertigkeit durch eine Uebung gewinnen, die sich so gar auf die Erholungsstunden erstreckt, auf Stunden die nicht selten an Unterhaltungen verschwendet werden, wodurch man die entgegengesetzten Fertigkeiten, Gedankenlosigkeit, Plattheit und Stumpfsinn

annimmt? — Wie viel muß nicht der Geist durch eine Uebung an einem Gegenstande gewinnen, der durch unwiderstehlichen Reiz eben so sehr zur Anstrengung auffordert, als er dieselbe erleichtert und belohnt? Durch eine Uebung endlich, die, indem sie Vernunft und Scharfsinn zugleich so stark und so leicht beschäftiget, diesen Fähigkeiten ungleich besser zu statten kommen muß, als selbst die mühsamste Anstrengung derselben in einem Fache, wo sie allein und ohne Unterstützung durch Einbildungskraft und Gefühl, wirksam sind.

Ein zweyter nicht weniger in die Augen fallender Vortheil, den der Gelehrte und Studierende aus der Unterhaltung, von der hier die Rede ist, ziehen muß, ist die Reinigung, Verfeinerung und Erhöhung seines Geschmackes. Die einseitige Uebung, es sey nun der Vernunft, oder der Einbildungskraft entfernt nicht nur von aller Bildung des Geschmacks,

sondern

sondern zerstört sogar alle ursprüngliche Naturanlage dieses dem Menschen eigenthümlichen Vermögens. Die Gelehrte Welt hat keine größern Meister in der Syllogistik und Disputirkunst, aber auch keine geschmacklosern Barbaren aufzuweisen, als die Doctores subtiles, invincibiles und irrefragabiles unter den Scholastikern; und wie so mancher Gelehrter unter unsern Zeitgenossen hat sein ganzes Leben mit Aufbauen und Einreissen von Lehrgebäuden aus abstrakten Begriffen, oder mit Zusammentragen und Auffsammlen konkreter Kenntnisse zugebracht, und sich in dem Verhältnisse, als er damit ausschließend beschäftiget war, zur reinen Darstellung der Resultate seiner Bemühungen unfähiger gemacht. Eben so wenig läßt sich der Geschmack ohne Mitwirkung der Denkkraft durch die bloße Uebung der Einbildungskraft kultiviren. Ich darf Sie m. H. hier nur an die in der Geschichte unserer Literatur so lehrreiche Periode der Kraftgenien erinnern, in welcher die mit einer bis dahin ungewöhnlichen

Popu-

Popularität verbundene Energie und Originalität in den Schriften eines großen Geistes eine Menge unberufener Kunstjünger wähnen ließ, die ganze Stärke des poetischen Genies bestünde in der mit gesuchter Regellosigkeit gepaarten Lebhaftigkeit des Ausdrucks. Die poetischen Ungeheuer, welche durch den daraus entstandenen Wettereifer, unregelmäßig und kräftig zu schreiben, erzeugt wurden, mußten unsrem Vaterlande und unsrem Zeitalter, bey den Ausländern und der Nachwelt zur Schande gereichen, wenn sie ihr Jahrzehend überlebt hätten. — Das Gefühl des Schönen äußert sich zwar nie ohne alle Mitwirkung der Vernunft, ohne welche jede Wahrnehmung auch der sinnlichsten Schönheit schlechterdings unmöglich wäre. Allein die gewöhnliche Thätigkeit der Vernunft beym Gefühle der Schönheit, macht noch lange nicht den feinen und den festen Geschmack aus. Unzählige haben den Oberon mit Gefühl, aber wohl kaum halb so viele mit Geschmack gelesen; unzähligen hat er Vergnügen

gen gewährt, aber nicht halb so vielen den Geschmack gebessert. Er ist reich an Schönheiten, die freylich jedem der ihn liest, oder anhört, in die Augen springen müssen; aber noch weit reichhaltiger an solchen Schönheiten, die das ungeübte Gefühl mit aller seiner Spürkraft nicht wittern kann. Diese sind entweder nur dem völlig ausgebildeten Geschmacke, oder der Vernunft zugänglich, die durch sie ein noch nicht ganz geläutertes und geschärftes Gefühl zum Geschmack erhöhen soll. Unmöglich kann sie dabey diese Absicht verfehlen, wenn sie es nicht etwa nur beym bloßen Lesen bewenden läßt; wenn sie, Hand in Hand mit dem Gefühle, die Beschaffenheit, Ordnung und den Zusammenhang der einzelnen Theile untersucht, und indem sie die Regeln ausfindig macht, während daß ihr das Gefühl die Anwendung im Beyspiel vorhält, dem Geiste zur Entdeckung und zum Genusse derjenigen Vollkommenheiten verhilft, die für den Pöbel der Leserwelt so gut als nicht vorhanden sind. — Und was meine

Herren,

Herren, kann dem Gelehrten und Studirenden, der das Maß seines Berufes kennt und es zu erfüllen ernstlich entschlossen ist, wichtiger seyn, als die Fähigkeit feinere und höhere Schönheiten zu entdecken und zu genießen, die verbunden mit der Reinheit und Energie des sittlichen Gefühls, den wahren Charakter der Humanität ausmacht.

Wie sehr ich diese Rücksichten vor Augen gehabt habe, da ich den Oberon zum Gegenstande meiner öffentlichen Vorlesungen für dieses halbe Jahr wählte, wird, wie ich hoffe, in diesen Vorlesungen selbst am beßten zu beurtheilen seyn. So wenig Ihnen übrigens das laute und allgemeine Urtheil, womit die Nation über den Werth dieses Gedichts entschieden hat, unbekannt seyn kann, so wenig dürfte es hier am unrechten Orte seyn, wenn ich Ihnen das bestimmte Urtheil über Oberon und das poetische Verdienst seines Urhebers von einem Manne anführe, den der bessere Theil unsers lesenden Publi-

Publikums als einen eben so einsichtsvollen Kenner als unparteyischen Richter der Werke des Geschmackes anerkennt *).

VII.

Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie **).

Wären die Philosophen von Profession über irgend einen bestimmten Begriff der Philosophie unter sich einverstanden: so würde ich, um den vorläufigen Begriff von der Geschichte derselben festzusetzen, keineswegs erst bey der Frage: Was wir unter Philosophie zu

*) Siehe No. 50, a) der Allgem. Litt. Zeitung von 1786. befindliche Recension.

**) Eine akademische Vorlesung.

zu verstehen hätten? verweilen dürfen. Ich würde die Antwort auf diese Frage entweder als allgemein bekannt voraussetzen, oder mich begnügen können, eine Definition aus dem nächsten beßten Compendium zu entlehnen, und sie der Entwicklung des Begriffes der Geschichte der Philosophie zum Grunde zu legen. Allein auch unsre berühmtesten Lehrer der Philosophie sind weder unter einander, noch so gar mit sich selbst darüber einverstanden, worin denn das eigentliche Objekt der Wissenschaft, für deren Kenner und Pfleger sie bekannt sind, bestehe; und ich gestehe Ihnen, daß ich noch bis itzt keine Definition dieses Objektes gefunden habe, die mich befriediget, keine, deren Unzulänglichkeit ich nicht zu Ihrer völligen Ueberzeugung darzuthun vermöchte. In vielen, und zum Theil den vorzüglichsten, Compendien wird man sogar vergebens nach einer Erklärung der Bedeutung des Wortes Philosophie nachsuchen. Die Verfasser derselben haben sich die Schwierigkeiten einer solchen Erklärung dadurch

erspart,

erspart, daß sie sich nur auf die Erörterung des Begriffes von einer gewissen Art der Philosophie, oder nur eines sogenannten Theiles derselben einließen, und damit der Rechenschaft über dasjenige, was sie sich unter Philosophie überhaupt dachten, auswichen. So habe ich zum Beyspiel in den Plattnerschen Aphorismen vergebens Antwort auf diese Frage erwartet; wozu ich freylich durch die beliebte Form dieses Werks, welche die Wahl der Materien ganz von der Willkühr des Verfassers abhängen läßt, nicht berechtiget war. Herr Plattner sagt uns nur, was er unter Philosophie im höheren Sinne dieses Wortes verstehe, nämlich: Eine Reihe geordneter Untersuchungen über die Frage: „Was „ist die Welt, und was ist der Mensch mit „Rücksicht auf die höchsten Allgemeinbegriffe „und Grundsätze der reinen Vernunft.“ Aber außerdem, daß ein Leser, der durch diese Aphorismen mit dem Wesen und dem Geiste der Philosophie bekannt zu werden wünschet, im

Eingange des Buches schlechterdings nicht errathen kann, was Herr Plattner unter reiner Vernunft und unter den Allgemeinbegriffen (vermuthlich allgemeinen Begriffen) und Grundsätzen derselben gedacht wissen wolle: so hätte uns der Verfasser vorher zeigen müssen, was er unter Philosophie überhaupt verstünde, bevor er von einer höheren handelte, die noch dazu seinem eignen Berichte zufolge nichts als die Metaphysik seyn soll.

Wenn Herr Feder in seinem Lehrbuche der Logik und Metaphysik die Philosophie für den Inbegriff der wichtigsten Erkenntnisse erklärt, welche durch den bloßen Gebrauch der Vernunft herausgebracht werden können: so scheinet er zwar die Philosophie von der Geschichte dadurch zu unterscheiden, daß er die Erstere nur auf dasjenige, was nur durch den Gebrauch der Vernunft erkannt (nicht herausgebracht) werden kann, einschränkt. Allein

da der Begriff der bloßen Vernunft in der bisherigen Philosophie so sehr vieldeutig ist, und es über das was durch Vernunft erkennbar ist, schlechterdings kein anerkanntes Criterium giebt; so erfährt man durch jene Erklärung nichts von allem dem, was man zu wissen wünschte. Ja! da der Verfasser die Philosophie unmittelbar darauf für die Kenntniß der Natur und ihrer allgemeinen Gesetze erklärt, zur Kenntniß der Natur aber auch offenbar dasjenige gehört, was durch die Sinnen erkannt wird: so ist es durchaus unmöglich, zu errathen, was er unter dem, was sich durch bloße Vernunft herausbringen ließe, wohl gemeynt haben dürfte. Der angegebene Begriff wird endlich dadurch noch unbestimmter, daß die Philosophie der Inbegriff der wichtigsten Erkenntnisse genannt wird. — Alles Unwichtige, das sich durch bloße Vernunft erkennen läßt, ja auch so gar das Wichtigere, was aber nicht das Wichtigste ist, wäre

also von dem Gebiete der Philosophie ausgeschlossen? Worin bestünde aber das Unwichtige und das weniger Wichtige, das durch bloße Vernunft erkennbar wäre? Oder giebt es überhaupt etwas durch bloße Vernunft Erkennbares, das Unwichtig heißen könnte? Ist nicht jede durch bloße Vernunft mögliche Erkenntniß ein wesentlicher Theil eines Systematischen Ganzen, und in so ferne gleich wichtig?

Die Definition einiger Anhänger der Leibnitzisch-Wolfischen Schule, welche die Philosophie in der Wissenschaft der zureichenden Gründe bestehen läßt, scheint mir zwar der Wahrheit näher zu kommen, aber gleichwohl den bestimmten Begriff, den sie ausdrücken sollte, verfehlt zu haben. Denn die Philosophie wird in derselben keinesweges genug von der Geschichte unterschieden, welche ebenfalls zureichende Gründe aufstellt. Wer aber die philosophischen zureichenden

Gründe

Gründe von den historischen dadurch genugsam ausgezeichnet zu haben glaubt, daß er die Erstern bald angebohren, bald *a priori* bestimmt, bald absolut nothwendig nennt, vergißt, daß, da es an einem anerkannten Criterium von allen diesen Merkmahlen fehlet, seine Erklärungen eben das, wonach die Frage ist, und worüber gestritten wird, als bekannt und ausgemacht voraussetzen.

Auch der von mir zu meinen Vorlesungen gewählte Leitfaden *) geht von keinem bestimmten Begriffe aus. Herr Gurlitt spricht nur von gewissen Begriffen und Kenntnissen über den Menschen, die Welt und die Gottheit, welche den Inhalt der Philosophie ausmachten. Er scheint dabey, und zwar mit Recht, vorauszu-

*) Abriß der Geschichte der Philosophie von J. Gurlitt, zum Gebrauch der Lehrvorträge. Leipzig im Verlag der Müllerschen Buchhandlung 1786.

setzen, daß nicht alle Begriffe und Kenntnisse von den genannten Gegenständen in die Philosophie gehören. Allein in seiner Erklärung ist auch nicht ein Wink enthalten, welchen, die Gottheit u. s. w. betreffenden Kenntnissen er den Vorzug der eigentlichen Philosophischen einräume. Seine Erklärung ist also wohl um nichts bestimmter, als die alte Ciceronianische: die Philosophie sey Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge, und der Ursachen, durch welche diese Dinge zusammengehalten würden. So wohl Gurlitt als Cicero verwechseln die Philosophie mit dem Inbegriffe aller Wissenschaften; und aus ihren Begriffen läßt sich nicht angeben, warum z. B. die Logik mehr als die Länder- und Völkerkunde zur Philosophie gehören soll. Die historischen Aufschlüsse, die uns die Geschichte über den Menschen und die Welt giebt, müßten, wenn die Gurlittsche Erklärung den wahren Begriff von Philosophie enthielte, weit eigentlicher den Namen dieser

Wissenschaft verdienen, als die Ontologie, welche sich nicht so viel mit Gottheit, Welt und Menschen, als mit den allgemeinsten Prädicaten der Dinge überhaupt abgiebt.

Wenn wir von was immer für einer der erwähnten Erklärungen ausgingen: so könnten wir gewiß seyn, daß wir den Begriff der Geschichte der Philosophie verfehlen, und durch denselben allen unsern künftigen Betrachtungen einen falschen Gesichtspunkt anweisen würden. Die Frage: Was ist Geschichte der Philosophie? ist so lange unbeantwortlich, als man nicht über die Frage: Was ist Philosophie? mit sich selbst einig geworden ist.

Man nennt eine Erkenntniß historisch, in wie ferne sie von eigener oder fremder Erfahrung; philosophisch, in wie ferne sie vom Denken abhängt. Das Historische an unsern Erkenntnissen ist dasjenige, was wir an denselben der Wahrnehmung und in so ferne

dem Gebrauche unsrer Sinne; das Philosophische, was wir dem Raisonnement und folglich dem Gebrauche der Vernunft verdanken. Wahrnommen wird das Daseyn des Dinges und seiner Beschaffenheiten; gedacht wird die Art und Weise, wie das Ding mit seinen Beschaffenheiten und andern Dingen zusammenhängt. Die Sinne liefern uns das Mannigfaltige, welches den Stoff unsrer Erkenntnisse von den Gegenständen der Erfahrung ausmacht; die Vernunft schafft die Einheit herbey, durch welche alles Mannigfaltige unsrer Kenntnisse überhaupt zusammenhängt. Gleichwie nun unter demjenigen, was sich durch den Gebrauch der Sinne in der Erfahrung wahrnehmen läßt, das Objekt der Geschichte im eigentlichsten Sinne des Wortes verstanden wird: so muß unter dem durch keine Erfahrung bestimmten und durch den Gebrauch der Vernunft allein erkennbaren Zusammenhang der Dinge überhaupt, oder durch die Verknüpfung alles Vorstellbaren das Objekt der Philosophie

gedacht

gedacht werden. Philosophie im strengsten Sinne des Wortes ist Wissenschaft des bestimmten von der Erfahrung unabhängigen Zusammenhangs der Dinge. Da man bey dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie noch über die Bedeutung keines einzigen Wortes einig ist; so weiß ich sehr wohl, daß die Ausdrücke dieser Erklärung noch einer nähern Erörterung bedürfen, durch welche ich wenigstens mit Ihnen M. H. über den Sinn derselben einig zu werden hoffe.

Ich sage erstens: die Philosophie sey Wissenschaft, und ich erkläre dadurch, daß ich keine Erkenntniß für philosophisch halte, die nicht wissenschaftlich ist, und die sich nicht von der gemeinen, unordentlichen und unregelmäßigen Erkenntniß des Nichtphilosophen unterscheidet. Da die Vernunft nicht anders, als durch die Verknüpfung unserer Vorstellungen wirkt, so kann es auch wohl keinen Menschen geben, dessen Vernunft sich nur einigermaßen entwickelt hätte, und der nicht eben dadurch

eine mehr oder weniger richtige und mehr oder weniger ausgebreitete Erkenntniß von dem Zusammenhange seiner Vorstellungen und der durch dieselben vorgestellten Objecte besäße. Allein nicht jede Erkenntniß des Zusammenhangs des Vorgestellten verdient den Namen der Philosophischen: sondern nur diejenige, welche die Frucht absichtlich und zweckmäßig angestellter Untersuchungen ist. Die natürliche (nicht wissenschaftliche) Philosophie des gemeinen Mannes besteht aus zufälligen Bemerkungen, welche die Vernunft bey Gelegenheit ihrer Beschäftigung mit den Mitteln der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse gemacht hat, während die wissenschaftliche Philosophie blos die Resultate eines Nachdenkens begreift, das die Erkenntniß der Wahrheit um ihrer Selbstwillen, das geistige Bedürfniß der Vernunft selbst, den mit Absicht untersuchten Zusammenhang der Dinge zum Zweck hat.

Ich sage zweytens: die Philosophie ist Wissenschaft des bestimmten Zusammenhanges. Der Zusammenhang mehrerer Dinge ist be-

nimmt, in wieferne er sich nicht anders denken läßt, oder welches eben so viel heißt, in wieferne er nothwendig ist. So lange diese Nothwendigkeit von uns nicht eingesehen wird; ist der Zusammenhang für uns unbestimmt. Wenn z. B. zwey Körper unmittelbar neben einander im Raume wahrgenommen werden: so findet ein Zusammenhang zwischen denselben Statt, der aber, in wieferne er in unsrem Bewußtseyn von der bloßen Wahrnehmung des Nebeneinanderseyns abhängt, unbestimmt ist. Es liegen zwey Steine neben einander, und ich sehe ein, daß jeder derselben seyn würde, was er ist, wenn sie auch nicht neben einander lägen; ihr Zusammenhang ist also in soferne blos zufällig, er ist durch nichts in den Steinen selbst erklärbar, er ist unbestimmt. Allein man nehme an, diese Steine werden in einem Gebäude zusammengefügt: dann läßt sich aus der Figur eines jeden Steines erklären: warum er diese und keine andere Stelle einnimmt, das Ganze läßt sich nicht ohne seine einzelne Theile, und kein Theil ohne sein Verhältniß zum

Andern

Andern denken; der Zusammenhang der Steine ist bestimmt, in wieferne er nothwendig ist. Auf eben dieselbe Weise können zwey Begebenheiten in der Zeit unmittelbar nach einander wahrgenommen werden; und ihr Zusammenhang wird gleichwohl so lange unbestimmt bleiben, als er in unsrem Bewußtseyn durch nichts als durch die Wahrnehmung bestimmt ist. Er hört nur dann auf, unbestimmt zu seyn, wenn der Grund, durch den eine Nothwendigkeit des Nacheinanderseyns bestimmt wird, hinzu gedacht wird. In wieferne also Dinge unter einander durch die bloße Wahrnehmung im Raume und in der Zeit zusammen hängen, d. h. in wieferne sie in keiner andern Verbindung stehen, als daß sie neben einander und nach einander existiren, in so ferne ist ihr Zusammenhang unbestimmt, weil er zufällig ist; und die Gegenstände sind in soferne Objekte der Geschichte, nicht der Philosophie.

Ich sage drittens: die Philosophie sey Wissenschaft des bestimmten, und von der Erfahrung

fahrung unabhängigen Zusammenhanges, und ich bezeichne dadurch die Quelle, aus welcher die Vernunft die Form des durch sie erkennbaren Zusammenhangs schöpft, nämlich die reine Natur des menschlichen Geistes, oder das Vorstellungsvermögen, in wieferne dasselbe zur Erfahrung in dem vorstellenden Subjecte vorausgesetzt wird, und also nicht aus der Erfahrung geschöpft seyn kann. Daß jeder Körper eine Substanz d. i. etwas Beharrliches im Raume, und Accidenzen d. h. veränderliche Beschaffenheiten haben müsse, und folglich in jedem Körper das Veränderliche mit etwas Unveränderlichem nothwendig zusammenhänge; daß jede Veränderung eine Ursache haben müsse, und folglich alles, was entsteht, mit etwas Anderem, als Wirkung, nothwendig zusammenhänge; daß Alles, was an einem Objekte im Raume zugleich vorhanden ist, als gegenseitig auf einander wirkend, und folglich in thätiger Gemeinschaft, oder in Wechselwirkung gedacht werden müsse; — dieses

läßt

läßt sich durch keine Wahrnehmung, und folglich auch durch keine Erfahrung, die der Inbegriff von Wahrnehmungen ist, und ihre Verknüpfung selbst nur dem Denken verdankt, erkennen. Allgemeinheit, die sich auf alle mögliche Fälle erstreckt, kann sich nicht auf Erfahrung gründen, die immer nur eine gewisse Anzahl wirklicher Fälle begreift: so wie die Erfahrung nur von dem, was da ist, nicht was da seyn muß, nur von der Existenz, nicht von der Nothwendigkeit überzeugen kann. Diejenigen Merkmahle der Gegenstände hingegen, die in dem Vorstellungsvermögen ihren Grund haben, und ursprünglich nichts, als die Formen der Vorstellungen selbst sind, kommen eben darum den Objekten allgemein und nothwendig zu, weil diese nur durch sie vorgestellt (nur durch die auf sie bezogenen Vorstellungen zu Vorgestellten erhoben) werden können.

Die Richtigkeit einer Definition muß sich durch die Fruchtbarkeit derselben bestätigen; und

die

die Fruchtbarkeit der unsrigen kann sich gegenwärtig kaum in einem helleren Lichte zeigen, als wenn wir aus dem aufgestellten Begriffe der Philosophie überhaupt die Begriffe der bisher bekannten philosophischen Wissenschaften ableiten können, welches bey keiner bisherigen Definition der Fall ist. Die richtige Definition der Philosophie überhaupt muß das Merkmahl der Gattung enthalten, das auf alle sogenannte Theile der Philosophie als auf die Arten derselben paßt; sie muß der Logik, Metaphysik, Physik und Moral gemeinschaftlich zukommen, und es muß sich aus ihr begreifen lassen, warum und in wieferne alle diese Wissenschaften den Namen der Philosophie führen.

Ding in weiterer Bedeutung heißt alles, was Objekt einer Vorstellung seyn kann. Die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Dinge in diesem weitern Verstande begreift also auch die Wissenschaft des nothwendigen

gen Zusammenhangs unter unsern bloßen Begriffen, in wieferne wir uns desselben als eines solchen bewußt werden können. Diese Wissenschaft ist die Logik, welche die Gesetze des Denkens vorträgt, durch welche der Zusammenhang unter unsern bloßen Begriffen in Rücksicht auf seine Nothwendigkeit und Allgemeinheit bestimmt wird.

Als Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Dinge im engeren Verstande, oder der von allen bloßen Vorstellungen unterschiedenen Objekte begreift die Philosophie: 1) Ontologie, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Objekte überhaupt, in wieferne derselbe durch ihre allgemeinsten Merkmahle bestimmt ist; 2) Rationale Psychologie, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Merkmahle, durch welche die Seele oder das Subjekt des Vorstellungsvermögens gedacht werden muß; 3) Rationale Cosmologie, oder

oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Merkmahle, durch welche die Welt oder der Inbegriff endlicher Substanzen gedacht werden muß; 4) Rationale Theologie, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs, unter welchem die Welt mit einem von ihr verschiedenen Wesen als ihrer Ursache, und der Merkmahle, durch welche dieses Wesen gedacht werden muß; 5) Die reine Physik, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs, unter welchem die sinnlich-erkennbaren Substanzen, oder die Körper sowohl in Rücksicht auf ihre beharrlichen als veränderlichen Merkmahle überhaupt gedacht werden müssen; 6) Die Moral, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs, der für die willkührlichen Handlungen durch die Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt wird.

Da die empirische Philosophie nur aus der Anwendung der Principien der reinen auf Erfahrung, und folglich aus der Wissenschaft

des nothwendigen Zusammenhanges der aus der Erfahrung geschöpften Merkmahle besteht; so paßt unsre Erklärung auf alle möglichen Theile der sogenannten Erfahrungsphilosophie nicht weniger, als auf die reine. Ich glaube daher ohne mich bey einer noch weitläuftigern Erörterung derselben aufhalten zu dürfen, zu der wir im Verfolge unserer Betrachtungen manche Veranlassung finden werden, meinen Begriff von Geschichte der Philosophie folgendermaßen ausdrücken zu können: Sie ist der dargestellte Inbegriff der Veränderungen, welche die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Dinge, oder der Schicksale, welche das Streben nach einer solchen Wissenschaft von seiner Entstehung bis auf unsre Zeiten erfahren hat.

In dem bisher ganz unbestimmt gebliebenen Begriffe der Philosophie liegt der hauptsächlichste Grund, warum auch der Begriff der Ge-

schich-

schichte der Philosophie bisher nicht weniger vieldeutig und schwankend geblieben ist, und warum man die eigentliche Geschichte der Philosophie bald mit der Geschichte des menschlichen Geistes, bald mit der Geschichte der Wissenschaften überhaupt, bald mit der Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften, bald mit der Geschichte des Lebens und der Meynungen der Philosophen verwechselt hat.

Ich unterscheide die Geschichte der Philosophie erstens von der Geschichte des menschlichen Geistes. Man versteht unter menschlichem Geist die im Menschen zur Humanität unmittelbar gehörigen Anlagen im Gegensatz mit den Animalischen. Die Wissenschaft der Veränderungen, welche das menschliche Geschlecht überhaupt in Rücksicht auf seine in thierischen und geistigen Anlagen bestehende Natur erfahren hat, ist die Geschichte der Mensch-

heit*), während die Geschichte des menschlichen Geistes eigentlich nur auf die Schicksale des Zustandes der Geistigen sich einschränkt. Sie beschäftiget sich mit der Aufzählung der verschiedenen und merkwürdigsten Stufen der allmählichen Entwicklung dieser Anlagen und den äusseren in den allgemeinen und besonderen Beschaffenheiten der Organisationen, in den Klimaten, physischen und politischen Revolutionen gegründeten Veranlassungen derselben; breitet sich über die fortschreitende, durch die genannten Umstände bald beförderte bald gehinderte Ausbildung so wohl der empfänglichen als der thätigen Fähigkeiten des Gemüths, der Sinnlichkeit so wohl als der Vernunft aus. Die Geschichte der Philosophie hingegen zeigt uns den menschlichen Geist, beschäftiget mit einem einzigen und bestimm-

*) Auch die Naturgeschichte des menschlichen Geschlechts muß von der Naturbeschreibung desselben unterschieden werden. Zur letztern liefert Herr Meiners schätzbare Beyträge.

bestimmten Zwecke, im Bestreben den Zusammenhang der Dinge zu entdecken, und seine Begriffe von demselben zu erweitern und zu berichtigen. In wieferne man nun unter Geschichte der Philosophie nicht etwa ein trocknes Verzeichniß philosophischer Meynungen und Systeme verstehet; in wieferne diese Geschichte zugleich die historischen Gründe der Entstehung jedes Systemes in dem jedesmahligen Zustande des menschlichen Geistes überhaupt, und insbesondere in dem individuellen Geiste seines Stifters angiebt; in wiefern sie auch den psychologischen Ursprung philosophischer Lehren beleuchtet, in soferne schließt sich dieselbe an die Geschichte des menschlichen Geistes an, und macht einen sehr wichtigen Theil derselben aus, indem sie die Epochen der Entwicklung der vornehmsten theoretischen Kräfte desselben erzählt, — aber immer nur Einen Theil den man ohne Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe nicht mit dem Ganzen verwechseln kann.

Ich unterscheide die Geschichte der Philosophie zweytens von der Geschichte der Wissenschaften. Dem ersten Anblicke nach sollte man diese Unterscheidung für überflüßig halten, indem schon allein die alte, auf Akademieen allgemein übliche Eintheilung aller Fächer der Gelehrsamkeit in die Vier Facultäten, die durch den gemeinschaftlichen Namen der Wissenschaften bezeichnet werden, genugsam anzeigt, daß die Philosophie nur als Eine Art der Gattung untergeordnet seyn müsse. Allein da die Philosophie älter als alle sogenannte Brodwissenschaften ist, da in den frühern Zeiten der Kultur alle übrigen Wissenschaften nur von Philosophen getrieben wurden, Philosophen nicht weniger die ersten Stifter und Ausleger der bürgerlichen Gesetze, Erfinder und Ausüber der Arzneykunst, als die Lehrer und Diener der Religion waren, und da die Wissenschaften überhaupt den Namen Philosophie führten; so war, zumahl in der neuerlichen Periode der Popularphilosophie, wo die Bedeutung dieses Namens

ihre

ihre Bestimmtheit verloren hat, nichts natürlicher, als daß man die Geschichte der eigentlichen Philosophie mit der Geschichte Anderer Wissenschaften vermengte, und in dieselbe ohne Unterschied aufnahm, was theils nur in die Geschichte der Wissenschaften überhaupt, theils nur in die Geschichte besonderer außer dem Gebiete der eigentlichen Philosophie gelegener Wissenschaften gehört. Indem wir es bey unseren bevorstehenden Betrachtungen nur mit Geschichte der Wissenschaft des bestimmten Zusammenhanges der Dinge überhaupt zu thun haben, werden wir uns um die Schicksale der Mathematik, der Naturgeschichte, der Rhetorik und Poetik so wenig, als der Arzeneykunde, Rechtswissenschaft und Gottesgelahrtheit bekümmern; und dadurch, daß wir von unserem Gegenstande selbst alles Zufällige sorgfältig absondern, zur Behandlung des Wesentlichen an demselben mehr Zeit gewinnen.

Ich unterscheide drittens die Geschichte der Philosophie von den besondern Geschichten einzelner Theile der Philosophie, und insbesondere der Metaphysik, die man so oft und noch heut zu Tage so gewöhnlich mit der Philosophie überhaupt verwechselt. Zwar das so auffallende Unvermögen der bisherigen Metaphysik, die großen, die Gründe unserer Rechte und Pflichten in diesem und unserer Erwartung im zukünftigen Leben betreffenden Probleme, zur allgemeinen Befriedigung der Selbstdenker aufzulösen; die vier Hauptparteyen, in welche die Kenner und Pfleger dieser Wissenschaft über jede Frage von Bedeutung zerfallen; und der immermehr sich verwickelnde Streit dieser Parteyen haben es endlich dahin gebracht, daß man nicht nur aller bisherigen, sondern auch aller möglichen Metaphysik den Rang einer Wissenschaft abzusprechen angefangen hat; und daß man selbst von den Akademischen Kathedern eben dieselben Metaphysischen Theoreme, durch welche man die Grundwahrheit der Religion und der Moralität,

in der sogenannten Natürlichen Theologie beweiset, in der Ontologie für bloße Meynungen erklärt. Allein, wenn die Metaphysik durch die Inconsequenz unserer Empiriker und Populärphilosophen zu sehr vernachläßiget und zu tief herabgesetzt wird: so ist doch eben so wenig zu läugnen, daß sie von den Rationalisten und Systematikern zu ausschließend bearbeitet und zu sehr erhoben, folglich, daß sie von beyden Antipoden gleich verkannt wird. Als die Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe der menschlichen Erkenntniß, wie sie von Baumgarten definirt, als die Königinn aller Wissenschaften, wie sie von ihren Verehrern gepriesen wird, ist sie mit großem Unrecht an die Stelle der philosophischen Elementarwissenschaft, und sogar auf den Thron der eigentlichen Philosophie gesetzt worden. Indem wir unter Philosophie die Gattung derjenigen Wissenschaft verstehen, von der die Metaphysik nur Eine Art ist, wird unsere Geschichte der Philosophie die Schicksale der Metaphysik nur in

Beziehung auf Philosophie überhaupt erzählen, und daher die Schicksale der Naturwissenschaft, der Moral und der Logik, in wiefern sie von der Geschichte der Wissenschaft des Zusammenhanges der Dinge unzertrennlich sind, keinesweges von dem verhältnißmäßigen Antheile ausschließen, den sie an den Schicksalen der ganzen Philosophie haben.

Ich unterscheide viertens die Geschichte der Philosophie von einer Sammlung der Lebensbeschreibungen berühmter Philosophen, dem Auszuge oder der Anzeige des Inhalts ihrer Schriften, ja auch sogar von der historischen Angabe ihrer Lehren und Meynungen aus ihren eigenen Schriften oder den Nachrichten Anderer. Die Biographie der Philosophen gehört durchaus nicht in die Geschichte der Philosophie, die sich blos um die inneren Schicksale der Wissenschaft, keinesweges aber ihrer Pfleger und Beförderer bekümmert. Nur in den besondern Fällen, wo sich der Einfluß des psychologischen

oder moralischen Charakters eines Mannes, oder gewisser Umstände seiner Lebensgeschichte auf sein philosophisches System bestimmt angeben läßt, und zwar wenn dieses System an sich merkwürdig, sein eigenes Werk, und der Einfluß jener historischen Daten auf dasselbe entscheidend war, nur in diesen gewiß nicht sehr häufigen Fällen darf die Geschichte der Philosophie im Vorbeygehen auf die Biographieen Rücksicht nehmen. Außerdem ist die Erzählung der gewöhnlich an sich nicht sehr bedeutenden und zumahl bey den Philosophen des Alterthumes aus sehr unzuverläßigen und geringhaltigen Quellen geschöpften Lebensumstände in den akademischen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie ein unnützer Zeitverlust.

Die Geschichte der Philosophie ist von der Litterärgeschichte dieser Wissenschaft wohl zu unterscheiden, welche in dem vollständigen und genauen Verzeichnisse der merkwürdigen Werke, die in das Gebiet der Philosophie gehören,

und in einer kurzen aber bestimmten Charakteristik des Wesentlichsten von ihrem Inhalte bestehet. Die Geschichte der Philosophie nennet nur diejenigen Werke, welche in der Wissenschaft Epochen gemacht, wesentliche Veränderungen in der Form derselben hervorgebracht, den jeweiligen Zustand derselben bestimmt haben.

Aber auch die Erzählung der Lehren und Meynungen der Philosophen, die mit den Lebensgeschichten und den litterarischen Nachrichten zusammengenommen in unseren bisherigen Kompendien den Namen der Geschichte der Philosophie führte, verdient selbst wenn sie von der Biographie und Litterärgeschichte getrennt ist, noch keinesweges diesen Namen. Auch die genaueste historische Angabe der Lehren und Meynungen der Philosophen liefert nichts weiter als bloße Materialien zur Geschichte der Philosophie, keinesweges diese Geschichte selbst. Nicht jede Vorstellungsart, die ein Mann wirklich oder angeblich gehabt hat,

der

der mit Recht oder Unrecht den Namen eines Philosophen erhielt, gehört in die Geschichte der Philosophie; sonst müßte jeder abgeschmackte Einfall bloß aus dem Grunde hinein gehören, weil der Mann, der ihn gehabt hat, von irgend einem Schriftsteller z. B. von Diogenes Laertius unter den Philosophen genannt wurde, ungeachtet er eigentlich nur unter den Tollhäuslern genannt zu werden verdient hätte. Nur diejenigen Vorstellungsarten einzelner Menschen können auf einen Platz in der Geschichte der Philosophie Anspruch machen, welche entweder mittelbar oder unmittelbar den untersuchten Zusammenhang der Dinge betreffen, mit der Philosophie als Wissenschaft zusammenhängen, und einen eigentlichen philosophischen, folglich auch einen vernünftigen Sinn zulassen. Es ist eine Ungereimtheit, deren sich unsere bisherigen Geschichtschreiber der Philosophie bey jeder Gelegenheit schuldig machen, daß sie ihren Beruf zu erfüllen glauben, wenn sie die Lehren der alten Weltweisen

weisen sämmtlich unter dem Titel von Mey-nungen *), mit den eigenen Worten dersel-ben, oder aus fremden Quellen anführen, und sie dann, wenn sich dieselben mit ihren eigenen Meynungen nicht vereinigen lassen, widerlegen, oder gar als offenbaren Unsinn ausschreyen, wobey sich der Geschichtschreiber oft nicht ge-nug wundern kann, wie ein Philosoph so et-was Unphilosophisches habe sagen können, ich aber mich nicht genug wundern konnte, wie der Geschichtschreiber der Philosophie dazu kam, so etwas für ein Materiale der Geschichte der Philosophie zu halten. So wird z. B. die Zahlenlehre des Pythagoras als ein Lehrstück angeführt, das die Philosophie dieses berühmten Mannes charakterisiren soll; und dabey wird sie gradezu für den abentheuerlich-sten Einfall, die unerklärbarste Grille erklärt.

Was

*) Kein Philosoph kann durch seine Philosophie mey-nen, so wenig als der Mathematiker durch seine Wissenschaft glauben kann.

Was soll man bey dieser Gelegenheit unter Philosophie verstehen? was für ein Kriterium annehmen, nach welchem einer Vorstellungsart, oder einem Manne in der Geschichte der Philosophie eine Stelle eingeräumt oder versagt wird? Giebt es ein anders Kriterum als den philosophischen Sinn einer Vorstellungsart, um sie unter die Philosophischen zu zählen? Läßt irgend ein Lehrsatz, der einem auch noch so berühmten Philosophen zugeschrieben wird, durchaus keinen solchen Sinn zu: so gehört er gar nicht in das, was Geschichte der Philosophie heißen kann. Läßt er aber einen solchen Sinn zu, so gehört die Entwickelung desselben zu demjenigen, was die Form der Geschichte der Philosophie heißen muß, weil ein solcher Lehrsatz nur durch einen solchen Sinn zu einem tauglichen Stoffe dieser Wissenschaft wird.

Die Ursache warum die Geschichte der Philosophie, zumahl der alten, in unsern Compendien mehr als Geschichte der menschlichen

Thor-

Thorheit, dann als Geschichte der Weltweisheit auftritt; warum die berühmtesten und oft auch verdienstvollesten Selbstdenker des Alterthums in derselben auf die unwürdigste Art gemißhandelt, und ihre tiefsten Blicke ins Heiligthum der Wahrheit als die plattesten Irrthümer gemißdeutet und verschrieen werden, liegt darin, daß man den vernünftigen Sinn ihrer von den unsrigen freylich sehr verschrieenen Vorstellungsarten nicht finden konnte, and daß man sie in eben dem Verhältnisse mißverstand und mißverstehen mußte, je genauer man sich bey ihrer Beurtheilung entweder an die spätern Grundsätze Einer von den vier metaphysischen Hauptsekten hielt, oder je mehr man durch die Methode der Popularphilosophie gewohnt wurde, durch die angeblichen Orakel des gesunden Menschenverstandes allen tiefern Untersuchungen zuvorzukommen. Der Mann, der die alten Denkmähler und Quellen der Geschichte der Philosophie nicht nur, sondern auch alle zur Beleuchtung derselben nöthige und nützliche

liche historische, philologische, grammatische und logische Hülfsmittel in seiner Gewalt hat, ist gleichwohl mit aller dieser Vorbereitung nur zum Sammler und mechanischen Bearbeiter der Materialien für eine künftige Geschichte der Philosophie, nicht zum Erfinder ihres Planes, nicht zum Baumeister ihres Lehrgebäudes berufen. Wir werden erst dann einen Geschichtschreiber der Philosophie aufzuweisen haben, wenn wir einmal eine Philosophie ohne Beynamen, eine Philosophie κατ᾽ εξοχην, eine Philosophie, die alle Philosophieen verdrängt hat, und auf allgemeingeltenden Grundsätzen fest stehet, haben werden. Allein um auch nur die Materialien der Geschichte der Philosophie, mit deren Aufsuchung und Untersuchung wir uns bis dahin begnügen müssen, vorläufig kennen zu lernen, ist es nicht genug, daß die bisher angegebenen Lehren der Philosophen, durch die aus den Quellen geschöpften Beweisstellen erläutert werden. Sie müssen schlechterdings einerseits in Rücksicht auf die Gegen-

stände, welche sie betreffen, anderseits in Rücksicht auf die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Geistes nicht weniger, als aus dem besonderen Zustande der einzelnen Köpfe, aus denen sie entsprungen sind, genau bestimmt werden. Wenn der Geschichtsforscher der Philosophie über die Objekte der verschiedenen Vorstellungsarten der alten Selbstdenker nicht mit sich selbst einig ist; wenn er selbst nicht weiß, was er über diese oder jene Frage, die dieser oder jener Weltweise zu beantworten versuchte, zu denken habe; wenn er nicht diejenige Antwort gefunden hat, welche die sich selbst erkennende philosophierende Vernunft nicht aus dem einseitigen Gesichtspunkte dieser oder jener Sekte, sondern nach den Gesetzen der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes ertheilen muß; so wird er die Lehre, die er beurtheilt, nie verstehen, so wird er das Wahre, was sie neben dem Falschen enthält, nie angeben, so wird er ihren vernünftigen Sinn nie entdecken können. Er wird sie nicht um ihres philoso-

phischen innern Charakters wegen, sondern nur weil er sie unter dem Namen einer philosophischen Lehre aufgestellt fand, in seine Geschichte aufnehmen. Hat er es mit seiner Untersuchung des Vorstellungs- Erkenntniß- und Begehrungs- Vermögens noch nicht so weit gebracht, sich über alle Parteyen zu erheben; gehört er selbst noch zu Einer von den Vieren, welche mit den drey übrigen in einem endlosen Streite begriffen sind; so wird er die Philosopheme älterer und neuerer Zeiten, nicht nach den bisher verkannten allgemeingültigen Principien der allen Menschen gemeinschaftlichen Vernunft, sondern nach den aus unentwickelten Begriffen gezogenen schwankenden Grundsätzen einer einzelnen Sekte beurtheilen; er wird sie vor dem Richterstuhle seines in der philosophischen Welt streitigen Systems prüfen; und daher bald in einer unbestimmten vieldeutigen oder gar falschen Behauptung tiefe Weisheit, bald aber in der feinsten und scharfsinnigsten Bemerkung offenbare Ungereimtheit entdecken,

bloß weil die Eine sein System zu begünstigen, die Andere aber dasselbe umzustoßen scheint. Ich halte daher die Bekanntschaft mit der Natur des menschlichen Vorstellungs- Erkenntniß- und Begehrungs- Vermögens für eine eben so wesentliche Bedingung für das Studium der Geschichte der Philosophie, als die Kenntniß der alten Quellen und der historisch- philosophischen Hülfswissenschaften; und glaube, daß sich dasjenige, was aus der erstern geschöpft werden muß, zu dem, was sich aus den letztern ziehen läßt, wie der Geist der Geschichte der Philosophie zu seinem Körper verhalte.

Dieß ist die vorläufige Rechenschaft, die ich Ihnen M. H. von der Art, wie ich die Geschichte der Philosophie zu behandeln gesonnen bin, geben zu müssen geglaubt habe. Wir werden in unserer nächsten Betrachtung die Hauptepochen der Veränderungen untersuchen, welche im menschlichen Gemüthe vorhergegangen seyn mußten, bevor die Vernunft den Grad

der Entwickelung ihrer Kraft erreichen konnte, der zum Philosophieren, oder Nachdenken über den Zusammenhang der Dinge unentbehrlich ist. Wir werden uns also mit derjenigen Periode aus der Geschichte des menschlichen Geistes beschäftigen, welche den allmähligen Uebergang dieses Geistes aus dem Zustande des bloßen Instinktes im sogenannten Stande der Natur, zu demjenigen nur im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft erreichten Vernunftgebrauche enthält, mit welchem das Geschäft der philosophierenden Vernunft angieng.

VIII.

Ueber den Einfluß des Geschmackes auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten *).

Daß der menschliche Geist in den Zeiten und Gegenden, wo der Geschmack am schönsten blühte, auch die reifsten Früchte des Wissens und des Handelns hervorgebracht habe, ist eine ziemlich allgemein anerkannte Thatsache, die zu ihrer Bestätigung nur einiger aufmerksameren Blicke in die Geschichte vergangener und gegenwärtiger

*) Aus einer akademischen Antrittsrede. Jena, 1787.

wärtiger Zeiten bedarf. Die Griechen in jeder Rücksicht die edelste Nation unter allen übrigen des Alterthums, zeichnen sich auch unter allen am auffallendsten durch ihren Geschmack aus; und ihr Vaterland, die alte Schule der gesitteten und gelehrten Welt, ist noch heut zu Tage, in den Ueberresten seiner Geistesfrüchte und in den Trümmern seiner Kunstwerke, die allgemeine Schule des Geschmackes.

Auf jeglichem Grund und Boden, wo die Keime des griechischen Geschmacks nicht gedeihen konnten, verdorrten oder entarteten auch die Keime der griechischen Wissenschaften. Die Geist- und Herzerhebende Philosophie des Plato verwandelte sich während des eisernen Zeitalters des Geschmacks in das abscheuliche Gespenst des Neuplatonismus, und auf der ewigen Grundfeste, die Aristoteles für die Vernunftlehre und alle Vernunftwissenschaften gelegt hatte, wurden von den gelehrten Barbaren des Mittelalters die gothischen Labyrinthe der Scholastik aufgeführt.

Was half es der geschmacklosesten aus allen gesitteten Nationen des Alterthums, eine Staatsverfassung gehabt zu haben, die uns noch heut zu Tage von einem großen Theile unsrer Religionslehrer als das unmittelbare Werk des unendlichen Verstandes angerühmt wird? Jehova hatte den Hebräern Gesetze aber keine Sitten geben können, und sein auserwähltes Volk ist der Gegenstand des Abscheues für die übrige Menschheit geblieben.

Wie lange und wie schrecklich haben nicht die Schlacken der Unmenschlichkeit, welche das Christenthum mit den Goldkörnern reiner Religion aus dem Hebraismus gezogen hat, in den Eingeweiden Europas gewüthet, und wie bald ist nicht auch in dem neuen Bunde der Würgengel an der Seite des hebräischen Jehovahs zum Vorschein gekommen! Das Evangelium war eben in den unglücklichen Zeiten der Kodex der herrschenden Religion geworden, als der Genius des guten Geschmacks zugleich mit der

bürger-

bürgerlichen Freyheit und den republikanischen Sitten, die Griechen und Römer verlassen hatte, und Europa die Beute von Völkern zu werden anfieng, denen jener Genius von jeher fremde gewesen war. Das Christenthum vermochte unter diesen Umständen der eindringenden Barbarey so wenig Einhalt zu thun, daß es vielmehr selbst barbarisch wurde, und in den groben Aberglauben übergieng, der die Köpfe vollends verfinstern, und die Herzen gegen die sanftern Gefühle verhärten half, — die Staaten entvölkerte, um die Kirche und den Himmel zu bevölkern, — und Millionen Menschen aus dem Weg räumte, um die Ehre ihres himmlischen Vaters auszubreiten.

Nachdem die allgemeine Lähmung aller Kräfte des menschlichen Geistes viele Jahrhunderte hindurch gedauert hatte; nachdem man weder von der Religion noch von den Wissenschaften erwarten konnte, daß sie der tiefgesunkenen Menschheit wieder aufhelfen würden, in-

dem sie selbst durch ihren Verfall mitwirkende Ursachen des Verderbnisses geworden waren; — sieh! da erweckte der Schutzgeist der Menschheit die Musen und Grazien wieder, die nun über Tausend Jahre lang unter den Trümmern der Denkmähler besserer Zeit geschlummert hatten. Durch einen glücklichen Zusammenfluß zufälliger Umstände wurden die Ueberreste der unverwelklichen Blüthen und Früchte des Geistes aus dem goldnen Zeitalter des Geschmackes in Italien wieder hervorgesucht, und dieser Zeitpunkt wurde die merkwürdige Epoke der Wiederherstellung der Wissenschaften, und der Anfang einer allgemeinen Kultur von Europa, die den Rückfall in die vorige Barbarey aller Wahrscheinlichkeit nach auf immer unmöglich gemacht hat.

Das Gefühl für Schönheit war kaum in die Herzen zurückgekehrt, als gesunde Vernunft durch Philosophie, und Gesinnung der Humanität durch Religion wieder allmählig zu wirken anfiengen. Sehr bald zeigte sich

diejenige Milderung und Verfeinerung der Sitten, mit welcher wenigstens die Außenseite der feineren Menschlichkeit zu einem Ehrenpunkte ward, und die, wenn sie auch nicht immer ein zuverläßiges Merkmahl der wirklichen Veredlung ist, wenigstens als Vorbereitung und Vorbote derselben dem Menschenfreunde eine tröstliche Erscheinung seyn muß. Der in die Staatsverfassungen eingeflochtene römische Kirchenglaube konnte und mußte zwar in den Ländern, welche der Reformation verschlossen blieben, die Fortschritte der wissenschaftlichen und zumal der religiösen Aufklärung erschweren und verzögern: allein es war ihm unmöglich den hohen Grad von ästhetischer Kultur zu verhindern, der z. B. in Italien, mitten unter den traurigen Wirkungen der Intoleranz und des Aberglaubens nur um so mehr auffällt, und den man selbst in dem protestantischen Teutschlande noch kaum vor dreyßig Jahren vergebens gesucht haben würde.

Erst ungefähr um die Mitte des gegenwärtigen Jahrhunderts kamen die Blüthen und Früchte des Geschmackes auch in unserm Vaterlande zum Vorschein, und in eben dem Verhältnisse, als sie ihren lieblichen Geruch um sich her verbreiteten, erheiterte sich der Geist der Nation, und thaute das nordische Eis in ihrem Herzen auf. Das steife, rauhe, trockene, schwerfällige Wesen, das uns so oft von unsren Nachbarn zum Vorwurf gemacht wurde, verlor oder verminderte sich wenigstens nach und nach an dem Vortrage unsrer Wissenschaften, der Außenseite unsrer Sitten und Gewohnheiten, dem Ton unsres Umganges, der Gestalt unsrer Kleidung und unsres Hausgeräthes. In der Theologie begann jene äußerst wichtige und merkwürdige Revolution, die noch gegenwärtig im Werke ist, und durch welche die Vernunft erst in den wirklichen Besitz derjenigen Freyheit eintrat, die ihr Luther, ohne es selbst zu wissen, errungen hatte, und die ihr, die beyden Jahrhunderte hindurch, während wel-

cher

cher unsre Theologen in dem unseligen Streite um die Trümmer des katholischen Despotismus über die Gewissen begriffen waren, vorenthalten worden war. Ich schweige von den bewundernswürdigen Fortschritten, welche sowohl diese als alle übrigen Wissenschaften unter uns seit dreyßig Jahren her gethan haben, und erwähne nur eines einzigen Vorzuges, den sie in dieser Zeit gewonnen haben, und dessen Ursprung man am allerwenigsten verkennen kann: nämlich, daß sie insgesammt menschlicher geworden sind. Während daß die Lehrer der dogmatischen Theologie Toleranz verkündigen, schärfen die Lehrer des positiven Rechts die unveräußerlichen natürlichen Rechte der Menschheit ein, und die erstern finden das ewige Höllenfeuer der Göttlichen Gerechtigkeit eben so wenig mehr angemessen, als die letztern die Todesstrafen der Menschlichen. — Diese auflebende Gesinnung der Humanität ist an der neuern Arzneykunst nicht weniger sichtbar geworden, aus welcher der durch sie auf-

geregte

geregte Geist der Beobachtung und Untersuchung mit nicht weniger Erfolg den gedankenlosen Empirismus, als aus der Theologie die blinde Orthodoxie und aus der Jurisprudenz die barbarische Observanz zu verdrängen anfängt. Die Philosophie endlich die über ihren Beschäftigungen mit seelenlosen Körpern, und körperlichen Geistern den Menschen fast gänzlich aus dem Auge verloren hatte, kehrte nun wieder zum Menschen als den vornehmsten Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit und den Vereinigungspunkt der Körper- und Geisterwelt zurück.

Dieser einzig richtige Standpunkt, aus dem sich der wahre Umkreis des eigentlichen Gebietes der Philosophie mit Zuverläßigkeit bestimmen läßt, wurde ihr durch die Musen und Grazien angewiesen. Das durch die Werke des Geschmackes aufgeweckte, erwärmte, und verfeinerte Gefühl für Schönheit, hatte einige unsrer besseren Köpfe eingeladen, seiner Quelle

nach-

nachzuforschen. Sie suchten dieselbe in der Natur des Gefühlvermögens, und die wichtigen Entdeckungen, die sie bey dieser Gelegenheit gemacht hatten, führten nach und nach zu einer neuen auf Beobachtung und Erfahrung gegründeten Bekanntschaft mit der Natur unsres Vorstellungsvermögens überhaupt. Teutschland ward auf diese Weise das Geburtsland der sogenannten Aesthetik, der empirischen Psychologie, und endlich der Kritik der Vernunft (oder der transcendentalen Psychologie), und wird hauptsächlich durch diese letztere um so gewisser die Schule der höheren Aufklärung des übrigen Europas werden, da es bisher allein bescheiden und wißbegierig genug war, von allen übrigen Ländern Europas zu lernen.

Es war eine Zeit, wo der wohlthätige Einfluß des Geschmacks auf die wissenschaftliche Kultur auf unsren vaterländischen Universitäten und besonders auf der Unsrigen (der Jenaischen), weniger

weniger in die Augen fiel, und wo ein Lehrer der schönen Wissenschaften, der denselben zum Stoff seiner Antrittsrede gewählt haben würde, nicht eben so zuversichtlich voraussetzen konnte, daß ihm seine Zuhörer auf dem halben Wege entgegen kommen würden. Damals schien man die Wissenschaften aufs höchste für Mittel anzusehen, um den Fluch zu vereiteln, der uns unser Brod im Schweisse unsers Angesichtes zu essen verdammt hat. Man erlernte sie als ein bequemes und ehrenvolles Handwerk, um sie im Fall der Noth wieder als Handwerk treiben zu können. Der Geschmack am Schönen und Erhabenen, den man weder käuflich an sich bringen, noch in Hefte einzeichnen, noch mit dem Gedächtnisse auffassen, noch gegen Amtsgebühren und Besoldungen umsetzen kann, wurde für etwas sehr Entbehrliches, für eine Sache des Luxus angesehen, deren Besitz der auf seine Geschmacklosigkeit stolze Pedant für ein wahres Unglück hielt. Allein wie sehr war nicht der Geschmack schon dadurch gerächt, daß man

seine

seine Wichtigkeit nicht verkennen konnte, ohne nicht zugleich den Werth der Wissenschaften und der Sittlichkeit zu verkennen. Ich lasse den Vorhang über jene Zeiten fallen, wo man Zügellosigkeit für Freyheitssinn, Schwelgerey für Fröhlichkeit, Tollkühnheit für Muth, rohe Wildheit und Verachtung alles Wohlstandes für ächte akademische Sitte, für die angemessenste Gesinnung und Handlungsweise von Jünglingen hielt, die eben mit der Grundlegung für das Wohlverhalten und Wohlbefinden ihres ganzen künftigen Lebens, durch die Vorbereitung zu ihren Wirkungskreisen in der bürgerlichen Gesellschaft beschäftiget sind.

Ich habe dieser traurigen Zeiten nur darum erwähnt, um mich mit Ihnen, meine Herren, zu freuen, daß sie vorüber sind; und um mir und Ihnen Glück zu wünschen, daß wir uns in besseren Zeiten gefunden haben. Ich spreche hier zu Jünglingen und Männern, die durch ihr rühmliches Betragen zur festeren Grün-

Gründung und Erhaltung des Rufes beytragen, der unsre Akademie in kurzem nicht weniger durch die feineren Sitten ihrer Bürger, als durch die Weisheit und Gelehrsamkeit ihrer Vorsteher dem übrigen Teutschlande empfehlen wird. Ich spreche zu Jünglingen und Männern, die, von diesem Rufe aufgefordert, zu uns gekommen sind, nicht etwa um ihr Gedächtniß mit trockenen Gerippen wissenschaftlicher Systeme oder mit leeren Namensverzeichnissen alter und neuer Gelehrsamkeit anzufüllen, sondern ihrem Geiste und Herzen jene höhere und feinere Bildung zu geben, ohne welche es heut zu Tage immer unmöglicher wird, nicht nur in dem großen Haufen gewöhnlicher Menschen bemerkt zu werden, sondern auch nur mit einigem Erfolg an seinem eigenen Glücke und an dem Wohl seiner Nebenmenschen zu arbeiten. Ich spreche endlich zu Jünglingen und Männern, welche von der Wichtigkeit des Einflusses des gebildeten Geschmacks auf die Bildung des Geistes und Herzens überzeugt einen Theil ihrer Zeit und Mühe

dem

dem Studium der Geschmackslehre zu widmen entschlossen sind. Um so gewisser aber darf ich mir für das wenige, was ich noch zur Ermunterung ihres und meines Eifers zu sagen habe, ihre geneigte Aufmerksamkeit versprechen.

Daß man auf Universitäten seine Einsichten verbessern und seine Sitten verschlimmern könne; daß es große Gelehrten gebe, die sehr kleine Menschen sind; daß man sogar ein berühmter Sittenlehrer und zugleich ein berüchtigter Bösewicht werden könne; sind lauter Erfahrungssätze, die nicht mehr und nicht weniger beweisen, als daß wissenschaftliche und sittliche Kultur wesentlich verschieden sind, so sehr sie auch unter einander zusammenhängen können und sollen; daß man den Geist bilden und dabey das Herz vernachläßigen, und daß der Wille sehr verkehrt handeln könne, wenn auch der Verstand sehr richtig, weit und scharf sieht. Jedes beträchtliche Uebermaß und jede beträchtliche Schwäche einer einzelnen Gemüthskraft hebt die

Gesundheit der Seele auf, die in dem Gleichgewichte aller unwillkührlichen Vermögen derselben unter dem freyen Gebrauch der Vernunft besteht. Die einseitige Kultur des Erkenntnißvermögens bringt ein Mißverhältniß zwischen dem geübten Verstand und dem vernachläßigten Gefühl hervor, durch welches die Seele mehr oder weniger zum psychologischen Ungeheuer wird. Ich verschone Sie, mit der Schilderung des frostigen finstern Pedanten, bey dem die Quelle der Empfindung durch lange Vernachläßigung ausgetrocknet ist. Seine Gelehrsamkeit hat ihn sich und der Welt unbrauchbar gemacht. Er ist nicht blos zum Gatten und Vater, zum Freunde und zum Gesellschafter, er ist sogar zum Lehrer und Schriftsteller verdorben. Denn wer ist geschickter als er, vor der Wissenschaft, die er mündlich und schriftlich vorträgt, Ekel einzuflößen? Ich verschone Sie mit dem Gemählde des ruhmsüchtigen und geldgeitzigen Gelehrten, der die einseitige Bildung seines Verstandes zur Befriedigung der niedrigen Leidenschaften mißbraucht,

braucht, die aus seinem ungebildeten Herzen wild und regellos hervorschießen, seinem Geiste alle gesunde Nahrung entziehen, und selbst den Baum seiner Erkenntnisse verwelken und verdorren machen. Die Einsichten und Fähigkeiten des Ruhmsüchtigen werden gewöhnlich so klein und eingeschränkt, als die Eitelkeit ist, welcher sie fröhnen müssen, und die Waare des gelehrten Krämers wird gemeiniglich so verlegen und unbrauchbar als seine Seele, die elendeste unter allen Krämerseelen.

Ich bin weit entfernt, die Bildung des Geschmacks für diejenige Kultur des Gefühls zu halten, welche allem Mißbrauche des Wissens vorbeugt und für sich allein diejenige Harmonie zwischen Geist und Herzen hervorbringt, in welcher der innere Werth und die Würde des Menschen besteht. Ich weiß daß es Weltleute von Geschmack geben könne, die auf der Waagschale des moralischen Werthes vor den geschmacklosen Stubengelehrten nichts voraus haben; und ich

will hier keineswegs entscheiden, welche von diesen beyden Menschenklassen die zahlreichere und schädlichere seyn möge. Allein, vorausgesetzt, daß auch das beste Mittel zu dem besten Zwecke durch Vernachläßigung unnütz, und durch Mißbrauch verderblich werden könne: so ist es unläugbar, daß das Gefühl für das Schöne und Erhabene, oder der Geschmack zu den vornehmsten Mitteln der wissenschaftlichen Cultur des Verstandes und der sittlichen des Willens gehört.

Die Einbildungskraft bedarf einer besonderen Pflege, durch welche sie zugleich in Zucht und Nahrung erhalten wird. Sich selbst überlassen, schränkt sie durch ihre wilde und willkührliche Einwirkung auf die Geschäfte der Denkkraft die Wahrheit unsrer Ueberzeugungen, und durch ihren lenkenden und nährenden Einfluß auf die Begierden die freye Vernünftigkeit des Wollens, die Moralität unsrer Handlungen ein. Durch den Geschmack,

und die mit Rücksicht auf moralische Cultur vorgenommene Bildung desselben wird die Einbildungskraft in einer regelmäßigen mit den Gesetzen der Vernunft sowohl des Denkens als des Wollens harmonirenden Wirksamkeit geübt, und also den Zwecken der Vernunft zugebildet.

Denn das Schöne ist dasjenige was im Anschauen es sey nun durch die Sinne oder die Phantasie dadurch gefällt, daß es durch seine regelmäßige Gestalt die Einbildungskraft auf eine Art beschäftiget, die mit dem Geschäfte der Denkkraft harmonirt. Durch das Gefühl und die Beurtheilung des Schönen wird daher der Hang der Einbildungskraft zur Regellosigkeit beym Denken ohne Einbuße ihrer Energie gezähmt. Sie lernt durch lauter Genüsse, und gewöhnt sich ohne Zwang mit der Denkkraft harmonisch zu wirken, und wird daher zum Dienst der theoretischen Vernunft, d. h. zum Gebrauch des Verstandes bey der Erkenntniß des Wahren vorbereitet.

Das Erhabene ist dasjenige was im Anschauen, es sey nun durch die Sinne oder die Phantasie, dadurch gefällt, daß es durch seine sinnlich wahrnehmbare Größe die Einbildungskraft auf eine Art beschäftiget, die mit dem Geschäfte der Vernunft beym moralischen Wollen harmonirt. Für die Vernunft nämlich, die das Unendliche denkt, ist kein Gegenstand zu groß. Aber für die Einbildungskraft giebt es Schranken, über welche hinaus sie die Größe eines gegebenen Gegenstandes in kein Bild aufzufassen vermag. Ein solcher Gegenstand, er sey nun physisch oder moralisch, eine ungeheure und nahe Felsenmasse, oder der Kampf der über alle Reize und Schrecknisse der Sinne obsiegenden Tugend, erweckt daher zugleich neben und unter dem unangenehmen Gefühl des Unvermögens unsrer Sinne das angenehme Gefühl der alles Vermögen der Sinne übersteigenden Kraft der Vernünftigkeit und Freyheit in uns. Aus diesen beyden Gefühlen ist das so interessante durch Schauder und Entzücken sich ankündigende Gefühl

fühl des Erhabenen zusammengesetzt, wobey durch die Einbildungskraft die Macht der Freyheit und Vernünftigkeit in dem Verhältnisse erhoben als die Gewalt der Sinne und Begierden niedergeschlagen wird. Durch das Gefühl und die Beurtheilung des Erhabenen wird daher der Hang der Einbildungskraft zur Gesetzlosigkeit beym Wollen ohne Einbuße ihrer Energie gezähmt. Sie lernt durch lauter Genüsse, und gewöhnt sich ungezwungen mit dem moralischen Gesetze harmonisch zu wirken, d. h. die Gewalt der Sinne der Macht der freyen Vernünftigkeit zu unterwerfen, die Erhebung des freyen Willens über alle Nöthigung durch Reize und Schrecknisse zu unterstützen, das Wohlgefallen an der Erhöhung der Vernunft durch Erniedrigung der Sinnlichkeit zu beleben — mit einem Worte sie wird zum Dienste der praktischen Vernunft, d. h. zum Gebrauch der Freyheit und Vernünftigkeit beym Wollen vorbereitet.

Das ästhetische Vergnügen hält zwischen dem moralischen und dem physischen das

Mittel, und füllt gleichsam den ungeheuren Abstand zwischen diesen beyden aus. Den Abstand zwischen dem Zustande, wo die Seele so zu sagen nichts als sich selbst, ihre eigne Kraft und Würde — und jenem Zustande, wo sie nichts als den Körper, dessen Behaglichkeit und ihre Schwäche fühlt! Die Natur die sich bey der Erziehung ihres Lieblingssohnes, des Menschen, als eine eben so weise als liebevolle Mutter zeigt, hat auch dagegen ihre wohlthätigen Anstalten getroffen. Sie hat ihre sichtbaren Werke mit dem Gürtel der Anmuth und Würde geschmückt, an welchem sie unser Gefühl allmählich und stufenweise von der Sinnenlust, durch welche sie uns gleich andern Thiergattungen zur Erhaltung unsres physischen Daseyns einladet, bis zu dem erhabenen Vergnügen hinaufleitet, welches den freyen Bürger der Verstandeswelt für die Befolgung der Gesetze belohnt, die er sich selbst gegeben hat. Diese weisen und wohlthätigen Absichten der Natur zu befördern, ist der vornehmste Zweck und die edelste Beschäftigung der schö-

nen Künste und Wissenschaften. Indem diese die einzelnen Schönheiten, welche die Natur über ihre Werke ausgegossen hat, näher um uns herum versammeln, vervielfältigen und erhöhen: erwecken, nähren und schärfen sie in uns diejenige Fähigkeit unsres Gefühlvermögens, welche zunächst an die Moralische gränzt; erzeugen sie Neigungen und Fertigkeiten zu Genüssen, bey welchen der Verstand nicht weniger als die Sinnlichkeit beschäftigt ist. Der durch sie gebildete Mann von Geschmack hat bessere Freuden kennen gelernt, als diejenigen sind, die sich nur mit dem Verlust seines Vermögens, seiner Gesundheit, seiner Ehre und Gemüthsruhe erkaufen lassen; er hat sich gewöhnt, bey der Befriedigung auch seiner sinnlichsten Bedürfnisse den Verstand entweder zum Theilnehmer, oder doch zum beystimmenden Zeugen zu haben; es ist ihm zur zweyten Natur geworden, allenthalben um sich herum Ordnung, Regelmäßigkeit, Ebenmaß zu finden oder hervorzubringen. — Wie könnte

er diese in seinen Handlungen, in seinem Charakter, in seinem eigentlichsten Selbste vermissen?

Durch den Genuß der Schönheit mit welchem das Studium der Regeln des Geschmacks vertrauter macht, erhält der Geist diejenige sanfte, ruhige und heitere Stimmung, die seine ernsthaftesten Anstrengungen erleichtert, und mit dem glücklichsten Erfolge krönt. Erhaben über die Versuchung, seine Erholung bey groben und niedrigen Ergötzungen aufzusuchen, die seine Kräfte zerstreuen und abstumpfen würden, erquickt er sich an den ewig blühenden, niemals ersättigenden Reizen, die ihm Natur und Kunst zu allen Zeiten darbieten; und so kehrt er mit erheitertem und gestärktem Auge aus den Armen der Schönheit zur ernsten Wahrheit zurück, die sich nur dem Liebling ihrer himmlischen Schwester ohne Schleyer sehen läßt. Auf jedem Felde der Wissenschaften und der Gelehrsamkeit wird er die Blumen pflücken, ohne sich mit dem eingemengten Unkraute zu befangen. Seine geübte

Beurtheilungskraft, und sein richtiges Gefühl werden ihm das schiefe, unnütze und zweckwidrige, das nicht selten in seinem mündlichen und schriftlichen Unterrichte vorkömmt, bemerken und absondern lassen; während sich das Wahre, Brauchbare und Wesentliche in seiner an Ordnung und Zusammenhang gewöhnten Einbildungskraft zu einem schönen Ganzen zusammenordnet.

Am auffallendsten endlich zeichnet sich der Mann von Geschmack von dem gelehrten Pöbel durch den Gebrauch aus, den er von seinen Kenntnissen zu machen weiß. Es hat das Angenehme mit dem Nützlichen, das Schöne mit dem Guten verbinden gelernt, und das langweiligste Geschäft gewinnt unter seinen Händen Anmuth und Würde, der trockenste Stoff Geist und Leben, die härteste Wahrheit Geschmeidigkeit und Reiz. Er kennt die Triebfedern des menschlichen Herzens und weiß sie in Bewegung zu setzen. Ueberredung fließt von seinen Lippen,

Ueberzeugung strahlt aus seinem lichtvollen Gedankengange, sanfte Rührung und gewaltsame Erschütterung der Herzen tönen nach seinem Belieben in seiner Rede. Er hat gefallen gelernt, und würde auch schon durch diesen Vorzug allein jedem blos gründlichen Gelehrten, der lange Weile macht, den Rang ablaufen. Und nun, meine Herren, denken Sie sich die Gabe des bezaubernden Vortrages in den Händen eines Mannes, dessen Geist dem Gesichtskreise seiner Berufswissenschaften eben so sehr gewachsen ist, als sein Herz dem Wirkungskreise seiner Pflichten. — Ich überlasse Sie hier ihren eigenen Betrachtungen, und bitte Sie dabey nicht zu vergessen, daß jene Gabe nur die Belohnung des Dienstes seyn könne, den Sie den Musen und Grazien in ihrer Jugend weihen werden.

IX.

IX.

Ueber die bisherigen Begriffe vom Vergnügen.

Die für die Psychologie, Moral und Geschmackslehre so wichtigen Streitfragen: Ueber die Funktion des Vergnügens und Mißvergnügens bey den Handlungen des Willens, und über den Unterschied zwischen Wollen und Begehren; Ueber die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Lust und Unlust, und über den Unterschied zwischen der moralischen und der legalen Handlung;

Ueber den beym Gefühl des Schönen und Erhabenen eigenthümlichen Genuß, und über den Unterschied zwischen der angenehmen Empfindung und dem Wohlgefallen — würden ihrer Entscheidung um vieles näher seyn, wenn man einen bestimmten Begriff vom Vergnügen überhaupt aufzuweisen, oder wenn man sich wenigstens über einen solchen Begriff zu vereinigen versucht hätte, bevor man sich auf Fragen, die ohne diese Vereinigung für die Streitenden nicht einmal einen bestimmten Sinn haben können, einließ. Alles kömmt hier auf die Beantwortung der Frage an: Worin besteht der Unterschied und der Zusammenhang zwischen den bestimmten Bedeutungen der Worte: Vergnügen, angenehme Empfindung, Lust, Wohllust, Gefallen, Wohlgefallen — und Mißvergnügen, unangenehme Empfindung, Unlust, Schmerz, Mißfallen? — Der gegenwärtige Versuch soll durch eine Darstellung und Prüfung der merkwürdigsten bisherigen

herigen Begriffe vom Vergnügen — jene Beantwortung nicht aufstellen, sondern einleiten und vorbereiten helfen. Er zerfällt in zwey Hauptabschnitte, von denen der gegenwärtige sich auf die Begriffe einschränkt, die der Epoche der kritischen Philosophie vorhergehen.

In diesen Begriffen wird das Vergnügen betrachtet entweder

1) Bloß aus dem subjektiven Gesichtspunkte, d. h. mit einseitiger Rücksicht auf die Frage: was geht bey dem Zustande, den wir Vergnügen nennen, in dem vorstellenden Subjekte (in uns selbst) vor? (Dü Bos *) Pouilly **), oder:

2) Bloß aus dem objektiven Gesichtspunkte, d. h. mit einseitiger Rücksicht auf die

*) Reflexions critiques sur la Peinture. T. I. sect. 1 et 2.

**) Theorie des Sentimens agreables Chap. 2 et sq.

die Frage: welche Beschaffenheit des vorgestellten Objektes bringt jenen Zustand hervor? (Wolf *) Mendelssohn **), oder:

3) Aus beyden Gesichtspunkten, aber mit einseitiger Rücksicht auf den sich leidend verhaltenden Theil des Vorstellungsvermögens; (Helvetius ***) und die neuern Epikuräer), oder:

4) Aus beyden Gesichtspunkten, aber mit einseitiger Rücksicht auf den thätigen Theil des Vorstellungsvermögens; (Sulzer †) oder:

5) Aus beyden Gesichtspunkten und mit beyden Rücksichten, (Plattner ††)

§. 1.

*) Psycholog. emp. §. 536 et sq.

**) Philosophische Schriften 1 B. in den Briefen über die Empfindungen.

***) De l'esprit. Disc. 1. Ch. 1.

†) Vermischte Philosophische Schriften Abhändl. Ueber den Ursprung der angenehmen Empfindungen.

††) Philosophische Aphorismen II B. 1 Hauptst. 2 Abschnitt.

§. 1.

Subjektiver Gesichtspunkt.

1) Vergnügen ist derjenige Zustand des Gemüthes, der die Befriedigung eines Bedürfnisses begleitet.

Das Bedürfniß mag übrigens wirklich oder bloß eingebildet seyn, wenn es nur wirklich gefühlt worden ist. Das Urtheil über die Wahrheit oder Falschheit eines Bedürfnisses, die quaestio juris, gehört vor den Gerichtshof der Vernunft; die quaestio facti wird von dem Verstande entschieden, der das Urtheil über das Vorhandenseyn eines Bedürfnisses auf den Bericht der Sinnlichkeit ausspricht, die alles, was ihr gegeben wird, wahr oder falsch, gut oder böse, aufnehmen muß.

2) Alle unsre Bedürfnisse, sie mögen was immer für einen Namen haben, lassen sich auf das Bedürfniß der Beschäftigung unsres Vorstellungsvermögens zurückführen.

Alles was in unsrem Bewußtseyn vorkommen kann, ist Vorstellung, oder setzt Vorstellung voraus, der sinnlichste Genuß so wie der geistigste; die Empfindung durch gereizte Nerven wie die Idee von der Gottheit. Die Gegner der kritischen Philosophie glauben zwar noch immer beweisen zu können, daß die Gegenstände unsrer Erkenntnisse Dinge an sich sind. Aber keinem unter ihnen ist es eingefallen zu behaupten, daß wir uns der Gegenstände anders als durch Vorstellungen bewußt werden können.

3) Das Gefühl dieses Bedürfnisses heißt der Trieb nach Vorstellungen, und das Gemüth selbst, in so ferne durch sein Vermögen Vorstellungen wirklich werden, Vorstellende Kraft.

4) Diese Kraft wird (von außen) eingeschränkt, wenn der Erfolg ihrer Thätigkeit (die wirkliche Vorstellung) gehindert — sie wird erweitert, wenn jener befördert wird. Im letztern Falle findet das Gefühl des in einem höheren

heren Grade befriedigten Triebes, im erstern das Entgegengesetzte Statt.

5) Die Vorstellung kömmt zur Wirklichkeit, wenn die Thätigkeit der Vorstellenden Kraft den Stoff (den Inhalt) zu Vorstellungen entweder nur auffaßt, wie er der Empfänglichkeit gegeben ist — beym Empfinden, oder denselben nach den Gesetzen ihrer eigenen Wirksamkeit bearbeitet, — beym Denken.

6) So wie der Erfolg jener Thätigkeit gehindert wird, beym Denken oder beym Empfinden, so giebt es zwey Arten des Gefühls der Einschränkung der Vorstellungskraft.

7) Das Eine (beym Denken), wenn die Thätigkeit der Vorstellenden Kraft einseitig und stark beschäftiget ist, indem sie mit den Hindernissen ringt, welche der Bearbeitung des Stoffes für Gedanken entgegenstehen (Anstrengung).

8) Das Andere (beym Empfinden), wenn die Empfänglichkeit der Vorstellenden Kraft einseitig und stark beschäftiget, und zwar wenn die Quantität des Eindrucks intensiv größer ist, als die entgegenwirkende Thätigkeit der Vorstellenden Kraft (Schmerz).

9) In beyden Fällen wird die Kraft positiv eingeschränkt, und der Trieb nach Vorstellung bleibt nicht bloß unbefriediget, sondern es wird ihm, bey der Anstrengung von Seiten der Thätigkeit, beym Schmerz von Seiten der Empfänglichkeit, Gewalt angethan; Er leidet.

10) Wenn die Quantität des Eindrucks bloß extensiv größer ist als das thätige Vermögen der Kraft, so geht die Gegenwirkung, indem sie unter die unzähligen gleich stark wirkenden Bestandtheile der Einwirkung (des Totaleindrucks) vertheilt wird, wenigstens in so ferne verlohren als sie unmerklich wird; es entsteht also in diesem Falle nicht nur keine Vorstellung,

stellung, sondern es wird auch selbst das Gefühl des Bedürfnisses der Vorstellung aufgehoben (Zustand der Betäubung).

11) Wenn die Kraft in einem merklich geringeren Grade als gewöhnlich, entweder durch Empfinden beschäftiget wird, oder durch Denken sich selbst beschäftiget, so entsteht das Gefühl des unbefriedigten Bedürfnisses (Zustand der langen Weile).

12) In diesen beyden Fällen wird die Kraft nur negativ eingeschränkt, das heißt, sie wird nicht in ihrer regen Wirksamkeit, im Erfolge ihrer Thätigkeit gehindert; sondern ihre Wirksamkeit ist in dem einen Falle gar nicht, in dem andern Falle aber in einem merklich geringeren Grade als gewöhnlich, rege *).

*) Das Gefühl des unbefriedigten Triebes (Mißvergnügen) findet daher auch nicht bey der Betäubung, wohl aber bey der Langenweile statt.

13) Alle Thätigkeit der Vorstellenden Kraft beym Empfinden besteht im Auffassen (in der Apprehension) des der Empfänglichkeit gegebenen Stoffes; und in so ferne ist der Charakter des Empfindens leichte Beschäftigung der Kraft.

14) Die Thätigkeit der vorstellenden Kraft beym Denken besteht nicht nur im Auffassen, sondern auch im Herbeyschaffen und Ordnen des Stoffes der Vorstellungen; und in so ferne ist der Charakter des Denkens starke Beschäftigung der Kraft.

15) Je mehr Stoff beym Empfinden der Empfänglichkeit gegeben wird, und je leichter ihn das thätige Vermögen auffaßt, desto mehr wird im Gemüthe vorgestellt; desto größer ist die Befriedigung des Triebes.

16) Je mehr ein Gedanke die Thätigkeit der Kraft beschäftiget, und je leichter sein viel umfassender Inhalt aufgefaßt werden kann, desto

desto mehr wird im Gemüthe vorgestellt; desto größer ist die Befriedigung des Triebes.

17) So wohl beym Empfinden als beym Denken verhält sich also das Gefühl der Befriedigung des Triebes, wie das Produkt aus der Stärke und Leichtigkeit der Beschäftigung des Vorstellungsvermögens.

§. 2.

Objektiver Gesichtspunkt.

„Des Cartes *) war der erste, der dar„auf gekommen, eine Sacherklärung von dem „Vergnügen zu geben. Er fand, daß wir einen „Gegenstand als etwas in seiner Art vollkomm„nes ansehen müßten, wenn er uns Lust gewäh„ren sollte," (das heißt nach der von einem berühmten Schriftsteller angenommenen Worterklärung) „wenn wir die Vorstellung davon sollen „lie-

*) Mendelssohn Briefe über die Empfindungen. Anmerkung 6.

„lieber haben, als nicht haben wollen. Dieses „ist die allgemeinste Formel — die alle besondere Fälle in sich schließt." — Ja wohl Formel! aber weder Sacherklärung noch allgemeinste Formel. Denn die Formel: „Vergnügen „ist Gefühl der Befriedigung des Triebes nach „Vorstellungen" ist doch eben so allgemein. Indessen dürfte wohl niemand, der sich je im Ernste die Frage vorgelegt hat: welches ist die allgemeinste Eigenschaft oder Beschaffenheit an den Gegenständen, die uns Vergnügen gewähren? Die Cartesianische Antwort verfehlen. Meines Wissens ist man auch in der Hauptsache durchgängig darüber einig.

Desto weniger aber ist mans über die gewiß nicht unbedeutende Frage: Welche Art von Vorstellung der Vollkommenheit ist dem Vergnügen wesentlich? Muß die Vollkommenheit des Gegenstandes immer nur empfunden werden; oder giebt es auch ein Vergnügen, bey welchem die Vollkommenheit nur gedacht würde?

Die

Die bisherige Philosophie hatte nämlich die Sinnlichkeit entweder für eine bloße Eigenschaft der Organisation, oder zwar für ein Vermögen eines Geistes erklärt, aber auch nur für ein solches Vermögen, welches der geistigen Seele lediglich durch ihre Verbindung mit dem Leibe zukäme. Die Sinnlichkeit ist dem Spiritualisten kein besonders, vom Verstande verschiedenes, Vermögen des Gemüthes, sondern eine bloße Einschränkung des Verstandes durch den Körper, und sie ist ihm nur dadurch von dem Verstande unterschieden, daß sie eine und eben dieselbe Vorstellung verwirret, die der Verstand verdeutlichet. Eine mehr oder weniger klare, aber in ihren Merkmahlen verworrene Vorstellung von einem Gegenstande erhalten, heißt in jenem Systeme Empfinden, diese Vorstellung in ihre einzelne Merkmahle auflösen — Denken.

Die Frage: Ist die Vorstellung der Vollkommenheit beym Vergnügen wesentlich sinnlich,

oder

oder kann sie auch intellektuell seyn? hatte in der Leibnitzischen Philosophie folgenden Sinn: Muß die Vollkommenheit, in so ferne sie Vergnügen gewähren soll, (in einer verworrenen Vorstellung) empfunden werden? oder kann sie auch ohne daß ihre Wirkung, das Vergnügen, dadurch verlohren gehe, (in einer deutlichen Vorstellung) gedacht werden?

Wolf antwortet hierauf:*) „Das Vergnügen und das Mißvergnügen entstehen „aus einer undeutlichen Vorstellung der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Denn „beyde entstehen sogleich als wir eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit an einem vorgestellten Dinge anschauen, wie jeder an sich „selbst aus der Erfahrung weiß. Da nun diese „anschauende Erkenntniß erst dann deutlich wird, „wenn wir unsre Aufmerksamkeit nach und nach „von der Vorstellung des Ganzen auf die Vorstellungen der einzelnen Merkmahle desselben „über-

*) Psychol. Emp. §. 536.

„übertragen: so ist es klar, daß die deutliche „Vorstellung der Vollkommenheit keinesweges „zum Vergnügen gehöre“ — weil das Vergnügen bereits vor der Deutlichkeit vorhanden war, und wirklich in eben dem Verhältnisse abnimmt, als diese Deutlichkeit zunimmt.

Mendelssohn findet diese Erklärung für ihren Gegenstand viel zu enge. Er glaubt, das bloß geistige Vergnügen, welches seiner Meynung nach aus der deutlichen Vorstellung der Vollkommenheit entsteht, würde dadurch aus der Gattung des Vergnügens ausgeschlossen, und erweiset mit vielem Scharfsinne, daß man den Grund des Vergnügens keinesweges in der Dunkelheit und Verworrenheit (in keiner Unvollkommenheit der Vorstellung), sondern in der Vorstellung der Vollkommenheit überhaupt, nicht in der Beschränkung, sondern in der positiven Kraft des Gemüthes suchen müsse. Da er aber gleichwohl nicht läugnen kann, daß bey jedem auch noch so geistigen Vergnügen die Voll-

kommenheit des Gegenstandes im Augenblicke des Genusses nicht gedacht, sondern empfunden, oder welches ihm dasselbe heißt, nicht deutlich sondern nur undeutlich vorgestellt werden müsse: so glaubt er, daß diese unvermeidliche Undeutlichkeit beym Vergnügen eine bloße Folge der Einschränkung sey, in welcher sich unsre Seele während ihrer Verbindung mit dem Körper befinde.

Diesem zufolge unterscheidet er zwischen dem Vergnügen an Vollkommenheit, und Vergnügen an Schönheit. „Die Gleichheit, das Einerley im Mannichfaltigen, ist ein „Eigenthum der schönen Gegenstände. Sie müssen eine Ordnung, oder sonst eine Vollkommenheit darbieten, die in die Sinne fällt, und „zwar ohne Mühe in die Sinne fällt. Wenn „wir eine Schönheit fühlen wollen, so wünschet „unsre Seele mit Gemächlichkeit zu genießen. „Die Sinne sollen begeistert seyn, und von ihnen „soll sich die Lust auf die müssige Vernunft aus„brei-

„breiten. — Was folget hieraus? Daß das „Vergnügen an Schönheit, an der Einheit im „Mannichfaltigen, bloß unsrem Unvermögen zu„zuschreiben sey. — Und so hat der Schöpfer „kein Wohlgefallen am Schönen? — Ich be„haupte Nein! u. s. w. Ich komme zu dir, der „himmlischen, vortrefflichsten Vollkommenheit! „Nicht wie dich die Sinne fassen, wie dich die „Vernunft begreift! — Du gewährst Mannich„faltigkeit; aber kein Einerley im Mannichfalti„gen, keine Leichtigkeit der Beschäftigung; die„se geringeren Vorzüge überlässest du deiner sinn„lichen Nachahmerinn, der Schönheit, die „sich bis zum irdischen herunter lassen mag. „Du erforderst aber vernünftigen Zusammenhang, „Uebereinstimmung, Einhelligkeit. Aus einem „gemeinschaftlichen Endzwecke soll sich begreifen, „warum das Mannichfaltige so und nicht an„ders neben einander ist u. s. w. Der Weltwei„se muß sich hüten diese himmlische Venus mit „der irdischen, der Schönheit zu verwechseln: „diese beruht auf der Einschränkung, auf dem

„Un-

„Unvermögen; aber das Gefallen an der Ueber„einstimmung des Mannichfaltigen gründet sich „auf positive Kraft der Seele.“ — Das endliche Resultat dieser Betrachtungen ist die vermeintliche Entdeckung einer dreyfachen Quelle des Vergnügens, deren verwirrte Gränzen Mendelssohn auseinander gesetzt zu haben glaubt: „Das Einerley im Mannichfaltigen oder die Schönheit, die Einhelligkeit des Mannichfaltigen oder die verständliche Vollkommenheit, und endlich der verbesserte Zustand unsrer Leibesbeschaffenheit oder die sinnliche Lust; welche als eine undeutliche oder lebhafte Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers kurz zuvor erklärt worden.

Es war für Mendelssohn ausgemacht, daß jede sinnliche Vorstellung eine Verworrene, und die Sinnlichkeit nichts als Beschränkung der Vorstellenden Kraft sey, und diese Ueberzeugung lag seinem ganzen philosophischen Systeme, das im wesentlichen das Leibnitzisch-Wolfische

sche war, zum Grunde. Es war nicht weniger für ihn ausgemacht, daß jedes Vergnügen Vorstellung der Vollkommenheit sey. Er mußte Wolfen, der diese Vorstellung für eine sinnliche erklärt hatte, zugeben, daß selbst das geistigste Vergnügen, im Genusse nicht gedacht — nicht deutlich vorgestellt — sondern empfunden werde. Aber er konnte sich nicht entschließen, das Vergnügen überhaupt in der verworrenen Vorstellung bestehen zu lassen, und in so ferne für eine bloße Folge der Schranken der Vorstellenden Kraft anzuerkennen. Er unterscheidet daher beym Vergnügen die Vorstellung der Vollkommenheit, die er der positiven Kraft der Seele zuschreibt, von der Sinnlichkeit dieser Vorstellung, die er aus der Beschränkung der Seele durch ihre Verbindung mit dem Leibe herleitet, und nur so lange dauren läßt als wir uns mit dem Irrdischen schleppen. Davon abgesehen, daß Mendelssohn durch diese Theorie das Vergnügen an der Schönheit, in wieferne

er dasselbe in verworrener Vorstellung von Vollkommenheit bestehen läßt, mit dem physischen Vergnügen in Eine Klasse, ja so gar unter dasselbe, in so ferne herabsetzt als er dieses in der Vorstellung der Vollkommenheit des Körpers — jenes in der Vorstellung eines bloßen Einerley im Mannichfaltigen — (dem Sprachgebrauch zum Trotz) bestehen läßt — darf hier nicht unbemerkt bleiben, daß auch die vom Körper getrennten Geister, denen Mendelssohn auf Unkosten der Schönheit das Vergnügen retten will — beschränkte vorstellende Kräfte sind, und in so ferne der undeutlichen Vorstellung fähig seyn müßten, und daß man selbst in Geistern den Gedanken von Gefühl unterscheiden müsse, um ihnen Vergnügen einräumen zu können, welches sich auch selbst dann, wenn sein Gegenstand nur durch Denkkraft vorgestellt werden kann, nur als etwas gefühltes denken läßt. Die Behauptung Wolfs: daß das Vergnügen nur sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit sey,

ist

ist unstreitig wahr, und muß sich mit der nicht weniger wahren Behauptung Mendelssohns: daß das Vergnügen keine Folge der bloßen Beschränkung der Seele sey, vereinigen lassen. Sie werden wirklich dadurch vereinigt, daß man die den beyden Philosophen gemeinschaftliche unrichtige Erklärung der Sinnlichkeit, als des bloßen Unvermögens der vorstellenden Kraft aufgiebt, und dafür die Kantische Definition annimmt, welche die Sinnlichkeit für das von jedem endlichen Vorstellungsvermögen schlechterdings unzertrennliche Vermögen afficirt zu werden, für die Receptivität des Gemüthes erklärt. So wie zu jeder Vorstellung Thätigkeit (Spontaneität) des Gemüthes gehört, durch welche aus dem bloßen Stoff zu einer Vorstellung wirkliche Vorstellung wird: eben so unentbehrlich ist zu jeder Vorstellung Empfänglichkeit (Receptivität) des Gemüthes, welcher der Stoff zu einer Vorstellung, den die Thätigkeit zwar bearbeiten, aber doch nicht aus Nichts erschaffen kann, gegeben werden muß.

Sinnlich ist daher diejenige Vorstellung die durch das Afficiertwerden der Empfänglichkeit des Gemüthes entsteht, und in ihrer Beziehung auf das Vorstellende Subjekt Empfindung, auf das durch sie Vorgestellte Objekt Anschauung heißt. Jedes vorstellende Wesen das sich den Stoff zu den Vorstellungen der äußeren Objekte nicht erschaffen kann, folglich jeder endliche Geist, muß eine solche Sinnlichkeit haben, und durch sie der Empfindung fähig seyn, die vom Gedanken wesentlich verschieden, folglich so wenig ein undeutlicher als ein deutlicher, sondern gar kein Gedanke ist.

Eine Vorstellung ist undeutlich, in so ferne ihre Merkmahle (das in ihr enthaltene Mannigfaltige) nicht von einander unterschieden werden, sie ist verworren, in wieferne ihre Merkmahle von einander unterschieden werden könnten und sollten, aber wirklich nicht unterschieden werden. Jede verworrene Vorstellung

lung ist undeutlich, aber nicht jede undeutliche ist verworren. Undeutlich ohne verworren zu seyn, ist jede Empfindung z. B. die Vorstellung von der rothen Farbe; verworren hingegen sind die gewöhnlichen Vorstellungen von Recht und Unrecht, die in der bisherigen spekulativen Philosophie angenommenen Vorstellungsarten von dem Erkenntnißvermögen, und dergl. mehr.

Jede Verworrenheit ist Folge eines Mangels in der vorstellenden Kraft, aber nicht jede Undeutlichkeit. Jeder Gedanke in wieferne er klare Vorstellung seines ganzen Gegenstandes ist, muß undeutlich seyn, er mag übrigens schon einmal zergliedert (verdeutlichet) worden; oder noch nie zergliedert, folglich noch verworren seyn. Im ersten Falle geht zwar Deutlichkeit, successive Vorstellung der einzelnen Merkmahle (die Partialvorstellung) vorher; aber so bald das Geschäft der Zergliederung, das logische Denken, vorüber ist, so

 bald

bald nicht mehr bloß Theile, sondern das Ganze vorgestellt werden soll: müssen sich die Partialvorstellungen in die Totalvorstellung auflösen, das successiv Durchlaufene muß zugleich aufgefaßt, die Vorstellung muß undeutlich werden.

Aber jeder undeutliche Gedanke oder Begriff kann wieder deutlich werden. Nicht so die undeutliche Empfindung; sie ist keine durch Denkkraft zusammengesetzte Vorstellung und läßt sich daher auch nicht durch Denkkraft auflösen. Ihre Undeutlichkeit ist in ihrem Wesen gegründet, ist keine Verworrenheit, kein Mangel, sondern Bedingung für diese Art von Vorstellung; keine Folge der Einschränkung, sondern eines besonderen Vermögens der Vorstellenden Kraft. In wieferne also jedes Vergnügen Empfindung einer Vollkommenheit seyn muß, in so ferne muß es auch undeutliche obwohl nicht verworrene Vorstellung seyn.

Daß

Daß das Vergnügen bloße Beschaffenheit der Empfindung, und also der Nächste Gegenstand desselben immer die Empfindung selbst sey, daß der Genuß, oder das Bewußtseyn des Vergnügens, in dem Gefühle, d. h. in unmittelbarer Vorstellung der (mit dem Grundtrieb einstimmenden) Empfindung bestehe — und daß die Verschiedenheit der Arten des Vergnügens von der Verschiedenheit der Objekte jener Empfindung abhänge, die nicht immer etwas an sich vollkommenes zu seyn nöthig haben, um jene subjektive Vollkommenheit in der Empfindung zu veranlassen, die in der Einstimmung derselben mit dem Triebe besteht — diese und alle damit zusammenhängende Bemerkungen müssen dem Leibnitzianer, der die Empfindung für einen verworrenen Gedanken hält, auf immer unverständlich bleiben.

§. 3.

Einseitige Rücksicht auf die Thätigkeit des Gemüthes.

Sulzer hat das Vergnügen aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, und seine Resultate in der bekannten Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*) aufgestellt. Ich will versuchen seine Theorie in einen kurzen aber vollständigen Auszug zusammenzufassen, wobey ich so viel es möglich seyn wird, die Worte des Verfassers selbst beybehalten werde.

Allgemeine Theorie des Vergnügens.

1) Wir müssen zu dem Wesen der Seele hinaufgehen, wenn wir die erste Grundquelle alles Vergnügens entdecken wollen.

2) Das

*) J. G. Sulzers vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig, bey Weidmanns Erben und Reich. 1773.

2) Das Wesen der Seele besteht in ihrer natürlichen Thätigkeit, und diese in der Hervorbringung von Ideen (d. h. Vorstellungen überhaupt), oder in der Kraft zu denken.

3) Ich werde diesen thätigen Grundtrieb als den Ursprung aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen betrachten — denn ich gestehe, daß mir in der Theorie des Vergnügens weder Wolf noch Cartesius Genüge leisten.

4) Die natürliche Thätigkeit der Seele rühret von einer ihr inwohnenden Kraft, oder einem beständigen Bestreben zu denken her; findet diese Kraft ein Hinderniß, sich zu entwickeln — so entsteht Mißvergnügen.

5) So oft die Seele einen merklichen Grad der angenehmen Empfindung fühlen soll, so muß ihre ursprüngliche Vorstellungskraft zu einer lebhaften Wirksamkeit gereizt werden.

6) Die Seele wird vornehmlich durch zweyerley zu angenehmen, oder unangenehmen Empfindungen unmittelbar fähiger oder unfähiger: durch die Fertigkeit zu denken, und durch die Lebhaftigkeit; beyde befördern den glücklichen Erfolg der Wirksamkeit der Seele.

7) Die angenehme Empfindung läßt sich folglich nur durch solche Gegenstände erregen, die an Ideen (an Merkmahlen) reichhaltig, und worin diese Ideen (Merkmahle) so verbunden sind, daß die Seele voraussieht, sie werde Nahrung für ihren ursprünglichen Geschmack finden. Jeder Gegenstand, welcher der intellektuellen Kraft der Seele keine Nahrung verspricht, muß ihr völlig gleichgültig seyn.

8) Kein Gegenstand, der die Seele auf eine angenehme und unangenehme Art bewegt, ist einfach; er ist nothwendig zusammengesetzt, oder mit andern Worten: er hält Mannigfaltigkeit in sich. Der Unterschied der

an sich selbst angenehmen oder unangenehmen Gegenstände kann nur in der Verbindung des Mannigfaltigen liegen. Ist Ordnung in dieser Verbindung — so wird der Gegenstand angenehm seyn u. s. w.

Theorie des Intellektuellen Vergnügens.

9) Schönheit ist das Mannigfaltige auf Einheit zurückgebracht. Die bloße Menge der Theile macht nicht die Schönheit aus; es muß auch Mannigfaltigkeit und Verbindung darin seyn, durch welche ein Ganzes entsteht.

10) Dieß ist der Fall bey der intellektuellen Schönheit, d. h. bey der Schönheit derjenigen Gegenstände die sich dem Verstande durch deutliche Begriffe darstellen. Die Schönheit geometrischer Lehrsätze, algebraischer Formeln, wissenschaftlicher Grundsätze, viel umfassender Systeme, besteht eben so, wie die Schönheit der Gegenstände der Einbildungskraft und der Sinne, in der Einheit des Mannigfaltigen

faltigen, und steigt im Verhältniß der Quantität des Mannigfaltigen und der Einheit.

11) Alle diese Gegenstände stellen eine Menge von Ideen auf einmal dar, die durch das Band der Einheit so mit einander verbunden sind, daß der Geist dadurch im Stande ist, sie zu entwickeln, und alles verschiedene, daß in diesen Gegenständen liegt, auf einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zurückzuführen.

12) Hieraus erkennt man, daß das Schöne nicht anders Vergnügen erweckt, als vermittelst des wirksamen Principiums in der Seele. Einheit, Mannigfaltigkeit, Uebereinstimmung der Theile, machen uns einen Gegenstand nur in so ferne angenehm, als sie auf die wirksame Kraft der Seele eine vortheilhafte Beziehung haben.

13) Die Beziehung, welche die Schönheit auf den Geist hat, ist daher nothwendig und mithin unveränderlich. Nur eine

einzige

einzige Bedingung wird erfodert, wenn das Schöne seine Wirkung thun soll; man muß es kennen, und um es zu kennen, muß man in der Gattung, wozu es gehört, einigermaßen bewandert seyn, weil man sonst nicht gleich im Stande ist, das Schöne an einem Gegenstande zu fassen. (!)

14) Die Verschiedenheit des Geschmacks findet nur bey Unwissenden und Halbkennern statt, so wie der Skepticismus nur die verführt, die keine rechtgründliche Wissenschaft der Vernunftlehre haben. (?!)

15) Der Geschmack ist eine nothwendige Folge der Erkenntniß und Einsicht.

Von dem sinnlichen Vergnügen.

16) Wir haben sinnliche Empfindungen, das heißt, starke und lebhafte Vorstellungen von gewissen Dingen, die durch Bewegungen, welche

welche sie unsern sinnlichen Vergnügen eindrük-ken, solche in uns zu erwecken scheinen.

17) Ich nehme als Grundsatz an, daß die Seele ohne eine analogische Bewegung in den Nerven der Sinne keine sinnliche Empfindungen habe.

18) Die ganze sinnliche Empfindung ist aus einer großen Menge augenblicklicher Empfindungen zusammengesetzt, die so schnell auf einander folgen, daß darüber die Augenblicke der Zeit, die zwischen zwey Schlägen verstreichen, nicht bemerkt werden.

19) Ich theile die Empfindungen in Einfache und Zusammengesetzte ein. Einfach nenne ich diejenigen, die durch wiederholte Eindrücke von gleicher Stärke verursacht werden; zusammengesetzt aber die verschiedene zu gleicher Zeit geschehende Eindrücke hervorbringen.

20) Bey den einfachen Empfindungen ist zweyerley zu unterscheiden; nämlich erstens die

augenblicklichen Eindrücke an sich selbst, und zweytens die Beschaffenheit ihrer Folge.

21) Ich will die Empfindung, welche die Seele von einem augenblicklichen Eindrucke hat, Moment der Empfindung nennen. Diese Momente können durch nichts als ihre Stärke verschieden seyn; und weil die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit nicht von der Stärke der Empfindung abhängt, so können diese Momente zur Erklärung des Vergnügens nichts helfen.

22) Es kann also hier nur die Beschaffenheit der Folge der einzelnen Momente in Betrachtung kommen, und diese ist entweder einförmig oder mannigfaltig.

23) Einförmig nenne ich diejenige Empfindung, wo die Eindrücke, welche die Nerven empfangen, beydes in gleichen Intervallen und mit gleicher Stärke auf einander folgen.

24) Diese einförmigen Empfindungen müssen der Seele nothwendig angenehm seyn, eben deswegen weil sie regelmäßig sind, weil sie Einheit im Mannigfaltigen d. i. Schönheit haben.

25) Mannigfaltig nenne ich diejenigen, wo die Eindrücke in ungleichen Zwischenzeiten auf einander folgen, oder wo zwar die Folge in Absicht der Zwischenzeiten gleichförmig, aber in Absicht der Stärke der Momente mannigfaltig ist.

26) Es ist klar, daß diese Empfindungen nach Beschaffenheit (Regelmäßigkeit oder Unregelmäßigkeit) der Mannigfaltigkeit angenehm oder unangenehm seyn müssen.

27) Aus dem bishergesagten folgt eben so einleuchtend: daß die zusammengesetzten Empfindungen angenehm sind, wenn die verschiedenen Folgen augenblicklicher Eindrücke, woraus die ganze Empfindung besteht, ein regelmäßiges Ganzes ausmachen, und daß sie unan-

unangenehm sind, wenn sie das Gegentheil thun.

28) Wir hätten also die Vergnügungen der Sinne auf eben die Grundsätze zurückgebracht, aus welchen sich die Vergnügungen der Einbildungskraft und des Verstandes herleiten lassen.

Von dem moralischen Vergnügen.

29) Niemand würde tugendhaft seyn, wenn in der Tugend nicht Vergnügen läge. Den Ursprung des moralischen Vergnügens angeben, heißt also eben so viel, als den Grund der Tugend selbst bestimmen.

30) Die Gegenstände, die moralische Vergnügungen hervorbringen, haben das alle mit einander gemein, daß sie auf die Glückseligkeit irgend eines verständigen Wesens abzielen.

31) Der moralische Gegenstand muß also die Thätigkeit der Seele, die die wahre Quelle

aller angenehmen Empfindung ist, vollkommener machen, und erleichtern.

32) Hiezu giebt es zweyerley Mittel; daß erste ist der Seele die nöthigen Ideen zu verschaffen, an denen sie ihre Wirksamkeit üben könne; das zweyte, die Hindernisse hinwegzuräumen, die ihre Wirkung einschränken und aufhalten.

33) Die moralischen Gegenstände, die sich auf unsre eigene Glückseligkeit beziehen, stellen uns die Idee einer Sache dar, die die natürliche Thätigkeit unsrer Seele zu erleichtern abzweckt. — Indem sich die Seele einen solchen Gegenstand vorstellt, so befaßt sie zugleich in dieser Vorstellung die Menge von Vergnügungen, die er ihr auf die Zukunft verspricht, sie erwägt, sie u. s. w. Dieß Vergnügen wird daher gerade so wie das intellektuelle hervorgebracht.

34) Wenn ich beweisen kann, daß die Glückseligkeit anderer auf uns ähnliche Wirkung thun

thun muß, als unsre eigene, so ist zugleich bewiesen, daß der moralische Gegenstand, der sich auf andrer Glück bezieht, die angenehme Empfindung auf eben die Weise bewirkt, als derjenige, der unser eigenes angeht.

35) Weil die Idee eines Guts oder Uebels eben die Eindrücke auf uns macht, als das Gute oder Uebel selbst, das sich auf unsre Glückseligkeit bezieht, so ist deutlich, daß auch das Gute anderer Menschen vermöge seiner Natur angenehme, und das Uebel unangenehme Empfindung in uns erregen müsse.

36) Ich glaube also den Ursprung alles Vergnügens deutlich in meiner Seele zu lesen, um einzusehen, daß alle Arten desselben aus einerley Quelle, nämlich aus der Thätigkeit der Seele entspringen, die überhaupt das Wesen eines denkenden Geistes ausmacht.

Prüfung dieser Theorie.

Das eigenthümliche Verdienst, wodurch sich die Sulzerische Theorie von den beyden,

die wir vorher betrachtet haben, unterscheidet, besteht darin, daß sie gewissermaßen beyde vereiniget, indem sie die einzelnen Gesichtspunkte, von denen jede derselben ausging (den subjektiven und objektiven), in einen einzigen zusammen faßt. Sie löset sich vollständig in folgendes Resultat auf: „Alle Arten des Vergnügens lassen sich (subjektiv) auf erleichternde und befördernde Thätigkeit des Vorstellungsvermögens zurückführen, und werden (objektiv) durch Gegenstände erzeugt, welche durch die auf Einheit zurückgebrachte Mannigfaltigkeit ihrer Merkmahle die Thätigkeit des Gemüths stark und ohne Anstrengung beschäftigen.

Sulzer nennt diese seine Erklärung des Vergnügens an mehr als einer Stelle eine Entdeckung, und ich will ihr diesen Namen eben nicht streitig machen, ob ich gleich gestehen muß, daß ich es für kein Meisterstück des Scharfsinns halten kann, wenn ein Philosoph, der das Vergnügen bereits von seinen Vorgängern als

Folge der leichten und starken Beschäftigung des Vorstellungsvermögens, und als Vorstellung der Vollkommenheit (der Einheit des Mannichfaltigen) erklären hörte, auf den Gedanken geräth, daß durch das Mannichfaltige im Objekte die Thätigkeit im Subjekte verstärkt, und durch die Einheit erleichtert werden müsse, wenn Vergnügen entstehen soll.

Ich weiß nicht, warum Sulzer die von seinen Vorgängern gebrauchten Ausdrücke: starke und leichte Beschäftigung und Vollkommenheit, mit einer so auffallenden Sorgfalt, ich möchte fast sagen mit sichtbarem Zwange, in seiner Abhandlung vermieden hat. Aber es ist einleuchtend daß seine Theorie durch diese Vermeidung der alten angenommenen Benennungen keinesweges an Neuheit der Gedanken gewonnen, sondern vielmehr an Bestimmtheit des Inhalts, und Präcision des Vortrags verlohren habe — denn jene Benennungen, wären für das, was Sulzer sagen wollte, die eigenthümlichsten gewesen.

Im §. 8. wird die Beschaffenheit des Gegenstandes, welche den Grund des Vergnügens enthält, Mannichfaltigkeit, und Ordnung in der Verbindung des Mannichfaltigen, §. 9. das Mannichfaltige auf Einheit zurückgebracht, §. 26. Regelmäßigkeit des Mannichfaltigen in der Empfindung genannt; ja sogar (S. 29 der Abhandlung selbst) wird diese Ordnung, Einheit, Regelmäßigkeit u. s. w. für Uebereinstimmung des Mannichfaltigen, und also im eigentlichsten Sinne für dasjenige erklärt, was dem philosophischen Sprachgebrauche zufolge durch das Wort Vollkommenheit bezeichnet wird. Gleichwohl wählt unser Verfasser lieber das Wort Schönheit dafür, weil man „darüber einig sey, daß die Schönheit, Einheit im Mannichfaltigen sey." Er wählt es, ohne dabey bedacht zu haben, daß jeder Gegenstand des grobsinnlichen Vergnügens ebenfalls nur durch Einheit im Mannichfaltigen seine Wirkung thue, und daß diese

Ein-

Einheit des Mannichfaltigen die bey dieser Art von Vergnügen nicht außer den Organen wahrgenommen wird, zwar eine Vollkommenheit des körperlichen Zustandes, aber in keinem Sinne Schönheit heißen könne.

Noch größere Unbequemlichkeiten zeigen sich bey dem Worte Thätigkeit, dem S., so oft vom subjektiven Grunde des Vergnügens die Rede ist, immer vor dem Worte Beschäftigung den Vorzug giebt. Die französischen Philosophen welche das Vergnügen gemeiniglich aus dem subjektiven Gesichtspunkte betrachteten, bedienten sich des Wortes Beschäftigung (Occupation z. B. Du Bos, und Exercice z. B. Pouglly) offenbar darum, weil dasselbe seiner zugleich aktiven und passiven Bedeutung wegen vorzüglich geschickt ist, das was beym Vergnügen im Gemüthe vorgeht, die rege Thätigkeit sowohl als die afficirte Empfänglichkeit, in Einen Begriff und Ausdruck zusammen zu

fassen *), und den Zustand des sich beym Vergnügen leidend verhaltenden Gemüthes auf eine Art anzudeuten, durch welche gleichwohl die dabey mitwirkende Thätigkeit nicht ausgeschlossen wird. Sulzers Ausdruck bezeichnet bloß die letztere, und schließt den ersten (den sich leidend verhaltenden Zustand), der bey jedem Vergnügen wesentliche Bedingung ist, aus.

„Die Absicht unsers Verfassers" (höre ich hier einen Freund der Sulzerschen Hypothese gegen mich einwenden) „war, in seiner Abhandlung den eigentlichen Grund des Vergnügens überhaupt anzugeben, und denselben durch alle beson-

*) Il est facile de concervoir comment les travaux du corps, même ceux qui semblent demander le moins d'application, ne laissent pas d'occuper l'ame. Hors de ces occasions, elle ne sauroit être occupée qu'en deux manieres. Ou l'ame se livre aux impressions, que les objets exterieurs font sur elle, et c'est ce qu'on appelle *sentir*, ou bien elle l'entretient elle meme par des speculations etc. et c'est ce qu'on appelle *reflechir*. *Du Bos Reflex. Crit. sur la Poesie etc. T. I. Sect. I.*

besonderen Arten des Vergnügens in der Anwendung zu zeigen; keineswegs aber sich in die Aufzählung und Erörterung aller zum Vergnügen gehöriger Bedingungen einzulassen. Indem er nun jenen Grund in der Thätigkeit der Vorstellungskraft aufsucht und angiebt, schließt er darum die äußeren Bedingungen die zumal bey gewissen Arten von Vergnügungen wesentlich sind, so wenig aus, daß er sie vielmehr bey jeder Veranlassung ausdrücklich anführt, wie sich jeder Leser durch eine noch so flüchtige Durchsicht der Abhandlung überzeugen kann."

Wesentlich zum Vergnügen gehören, kann bey der Frage über den Grund des Vergnügens zweyerley heißen: entweder mit dem Vergnügen als äußere oder als innere Bedingung verknüpft seyn. Diese Unterscheidung kann nur so lange eine unnütze Subtilität scheinen, als ihr Sinn nicht gehörig gefaßt ist.

Von denjenigen Bedingungen, die nur gewissen Arten des Vergnügens: z. B. entweder

dem Sinnlichen oder dem Intellektuellen eigenthümlich und ausschließend zukommen, kann gar nicht die Rede seyn, wo die Frage den eigentlichen Grund des Vergnügens überhaupt betrifft. Aber auch das vorstellende Subject und das vorgestellte Objekt, ohne welche sich freylich das Vergnügen nicht denken läßt, können bey der Beantwortung jener Frage nur als solche Bedingungen in Betrachtung kommen, die außer dem Vergnügen selbst liegen, und welche von denen genau unterschieden werden müssen die in jedem Vergnügen selbst vorkommen, die Natur desselben ausmachen, und folglich allein die eigentlichen konstitutiven Gründe des Vergnügens sind. Ich hoffe, ohne meine Leser in einen großen Aufwand von Anstrengung ihrer Denkkraft zu setzen, im Folgenden zu zeigen, daß Sulzer und seine Anhänger die äußeren und inneren, die eigentlichen und uneigentlichen, die veranlassenden und konstitutiven Gründe des Vergnügens ziemlich unphilosophisch durch einander geworfen, und nur durch die Herbeyziehung der

erstern die ungeheure Lücke bedeckt haben, die an der von ihnen versuchten Erklärung der letztern, auf welche es doch allein ankam, zurückgeblieben ist. Indem nämlich S. die merkwürdigsten Gegenstände des Vergnügens scharfsinnig genug zergliedert, und an denselben das Vermögen die Thätigkeit des vorstellenden Subjektes stark und leicht zu beschäftigen, sichtbar gemacht hat, glaubte er, und seine Leser glaubten es mit ihm, daß er seinen Hauptsatz: der eigentliche Grund des Vergnügens liege in der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens — ein Satz der aufs höchste nur halbwahr ist — apodiktisch erwiesen habe.

Seine Untersuchung geht gleich anfangs von einem nur halbwahren Grundsatze aus, nämlich daß das Wesen der Seele in der natürlichen Thätigkeit derselben bestehe. Die Thätigkeit der Seele (das Vermögen Vorstellungen hervorzubringen) ist ohne Empfänglichkeit (Vermögen afficirt zu werden) bey jedem Wesen dem

der

der Stoff seiner Vorstellungen gegeben werden muß, weil es denselben nicht erschaffen kann, ein Unding, und macht nur in unzertrennlicher Verbindung mit dieser Empfänglichkeit das Wesen des Vorstellungsvermögens aus.

Man kann mir nicht einwenden, S. habe mit dem Worte Thätigkeit der Vorstellungskraft, das Vorstellungsvermögen überhaupt, Empfänglichkeit und Thätigkeit desselben zusammengenommen, bezeichnen wollen. Denn er erklärt ja ausdrücklich die beym Vergnügen überhaupt beschäftigte Thätigkeit für die Kraft zu denken, die intellektuelle Kraft, und erwähnt der Sinnlichkeit, worunter er das Vermögen vermittelst der Organe afficirt zu werden, nicht die Empfänglichkeit des Gemüths überhaupt, nicht das Vermögen Stoff zu Vorstellungen zu empfangen, versteht, erst dann, wenn er von einer besondern Art des Vergnügens, nämlich dem Sinnlichen, spricht.

Es war ihm freylich unmöglich, das letztere Vermögen vom Gemüthe ganz und ausdrücklich auszuschließen; allein der wesentliche Antheil, den es an jeder Vorstellung hat, war ihm, so wie die Natur desselben, ganz unbekannt. Daher heißt ihm das Denken bald überhaupt Vorstellungen haben, und folglich auch empfinden; bald Vorstellungen hervorbringen, und folglich auch urtheilen und schließen.

„So oft die Seele einen merklichen Grad der „angenehmen Empfindung fühlen soll, so muß „ihre ursprüngliche Vorstellungskraft zu einer „angenehmen Wirksamkeit gereizt werden.“ Hier ist nun freylich von angenehmen Empfindungen, vom Fühlen, das doch nicht schlechtweg Denken heißen kann, die Rede; und es bleibt in diesem Aphorism unausgemacht, ob die lebhafte Wirksamkeit, oder das Gereiztwerden, die afficirte Sinnlichkeit, oder die mitwirkende Denkkraft, den constitutiven Grund, die innere Bedingung des Vergnügens abgeben

soll.

soll. Die ganze Abhandlung ist damit beschäfftiget, diesen Vorzug der Thätigkeit der intellektuellen Kraft einzuräumen. Aber ist die eigentliche Wirkung dieser Thätigkeit Gedanke? oder Empfindung? und ist nicht jedes Vergnügen ein Prädikat der Empfindung? wird es nicht selbst von S. angenehme Empfindung genannt?

Sulzer beginnt die Anwendung seines Grundsatzes „das Vergnügen bestehe in der erleichterten und beförderten Thätigkeit des Vorstellungsvermögens" mit der Zergliederung des intellektuellen Vergnügens, bey welchem man die intellektuelle Kraft als die eigentliche Ursache annehmen muß." — Damit hat er sich zwar seine Arbeit erleichtert, aber gewiß auch den Beyfall seiner denkenden Leser erschwert. Diesen dürfte es wohl eben so wenig darauf ankommen, zu wissen, daß das intellektuelle Vergnügen seinen Grund in der Thätigkeit des Gemüthes, als daß das sinnliche den Seinigen in

der Thätigkeit äußerer Gegenstände und Organe habe. Hingegen muß ihnen vor allen daran gelegen seyn, zu erfahren, wie Sulzer das sinnliche Vergnügen aus der intellektuellen Kraft ableiten würde. Sie mögen daher, um ihre gerechte Neugierde zu befriedigen, den Abschnitt von dem sinnlichen Vergnügen mit uns zuerst vernehmen.

Man wird in demselben bis zum Ueberflusse gewahr, wie sehr S. selbst eingesehen habe, daß beym sinnlichen Vergnügen mehr empfunden als gedacht werde. — Um so unbegreiflicher wird es daher, wie ihm seine Behauptung, „das Vergnügen, das sinnliche nicht ausgenommen, habe seinen eigentlichen Grund in der Thätigkeit des Gemüthes," bey so auffallenden Veranlassungen nie verdächtig wurde. Was wäre denn nun diese Thätigkeit, diese intellektuelle Kraft z. B. bey den Gefühlen der Geschlechtslust? Bestandtheil? oder Ursache? Oder in welchem auch nur denkbaren Sinne

wäre

wäre sie hier eigentlicher Grund des Vergnügens? Oder soll die unläugbar starke Beschäfftigung des Vorstellungsvermögens beym sinnlichen Genusse durchaus verstärkte Thätigkeit heißen, o! so müßte das Fühlen, Empfinden, Genießen, ganz aus der Sprache verbannt werden, und man würde das Vergnügen — z. B. einer guten Mahlzeit, nicht zu empfinden, sondern zu denken haben.

In der That würde man der Sulzerschen Theorie zu folge weit mehr seine Rechnung dabey finden, wenn man seine Mahlzeit im eigentlichsten Verstande bloß dächte, als wenn man sie wirklich genösse. Der Dichter, der sich einen Götterschmaus bis auf die kleinsten Umstände lebhaft zu denken weiß, setzt damit seine intellektuellen Kräfte weit mehr in Thätigkeit, als es die üppigste Mahlzeit beym größten Hunger thun könnte.

Es ist wirklich seltsam genug, daß unser Philosoph nicht selbst auf den Einwurf gerathen

then ist, daß seiner Theorie zufolge die intellektuellen Vergnügungen ungleich stärker seyn müßten als die Sinnlichen. Die Thätigkeit des Gemüths, seiner Meynung nach, die einzige Quelle des Vergnügens, ist bey den intellektuellen Vergnügungen offenbar am meisten beschäftiget, während bey den Sinnlichen eben der Umstand, daß das Gemüth dabey stärker afficirt wird, die Thätigkeit desselben auf eine Zeitlang beynahe ganz aufhebt. Gleichwohl wird die größere Stärke des sinnlichen Vergnügens von ihm selbst ausdrücklich behauptet; ja er trägt sogar kein Bedenken S. 74. zu schreiben: „die sinnlichen Vergnügungen sind die Körper, und die intellektuellen die Schatten von diesen Körpern!" —

„Aufs wenigste aber wird man Sulzern zugeben müssen, daß die intellecktuellen Vergnügungen Wirkungen der Thätigkeit des Gemüthes sind?" — Allerdings! allein sie können es doch nicht mehr, und nicht weniger, und in

keinem andern Sinne seyn, als die sinnlichen Vergnügungen Wirkungen der Thätigkeit der äußeren Gegenstände sind. Thätigkeit gehört freylich zu diesen beyden Gattungen des Vergnügens, äußere zu der sinnlichen und innere zu intellektuellen; aber diese Thätigkeit ist darum keineswegs das Vergnügen selbst. Sie schafft den Gegenstand des Vergnügens herbey; aber, wer wird behaupten, daß die Natur, der eigentliche Grund des Vergnügens selbst, in derjenigen Kraft liege, die den Gegenstand dazu herbeyschafft? Dieser eigentliche und innere Grund kann nicht in dem Afficierenden, sondern nur in den Afficierten; nicht in der Thätigkeit, sondern nur in der modificirten Empfänglichkeit; nicht in der intellektuellen Kraft, sondern nur im sinnlichen Vermögen; nicht im Denken, sondern nur im Empfinden liegen. Der Moment, wo auch der kalte bedächtliche Mathematiker bey seinen Zahlen und Linien in Wonne schwimmt, tritt erst dann ein, wenn er die lange Kette von Schlüssen, die das Werk

seines

seines thätigen Geistes ist, mit Einem Blicke überschaut, wenn die Thätigkeit ihr Geschäft vollendet hat, die Empfänglichkeit von dem schönen Ganzen auf einmal afficirt wird, der thätige Zustand des Gemüthes in den sich leidend verhaltenden, das Denken in Empfinden, die Arbeit in Genuß übergeht.

Am allerwenigsten können wir Sulzern in seiner Erklärung des moralischen Vergnügens beytreten. Den Grundsatz, den er bey derselben durchgängig voraussetzt, und gleich anfangs ausdrücklich voranschicket: nämlich, „daß niemand tugendhaft seyn würde, wenn nicht in der Tugend Vergnügen läge," ist ebenfalls nur halbwahr. Er ist wahr, in wie ferne er nicht mehr und nicht weniger bedeuten soll, als: die moralische Gesinnung würde den Menschen in Rücksicht auf ihre sinnliche Natur unerreichbar seyn, wenn nicht Vergnügen mit ihr als natürliche Folge verbunden wäre. — Er ist aber grundfalsch, in wie ferne durch ihn behauptet wird, die moralische Gesinnung wä-

re den Menschen schlechterdings und folglich auch in Rücksicht auf ihre vernünftige Natur unerreichbar, wenn nicht das Vergnügen als der Grund und als Triebfeder guter Handlungen wirksam wäre. Die Rücksicht auf das aus der Tugend zu schöpfende Vergnügen zerstört nicht nur etwa den höhern Werth, und das Verdienst der Tugend, sondern auch die ganze Würde, die das Wesen derselben ausmacht, und die ich mir nur durch die Reinheit, beabsichtigte Gesetzmäßigkeit, und völlige Uneigennützigkeit des Willens denken kann.

Und eben hier ist es, wo sich die Wichtigkeit eines bestimmteren Begriffes vom Vergnügen, als diejenigen, womit wir uns bisher beholfen haben, in ihrem stärksten Lichte zeigt. Man ist darüber einig, daß die Moralität in der eigentlichen Selbstthätigkeit des Geistes bestehe, und in demselben ein von der Sinnlichkeit unabhängiges Vermögen (Freyheit) voraussetze, ein Vermögen der bestimmenden Wirkung sinnlicher Eindrücke auf den Willen durch Ver-

nunft

nunft zu widerstehen. Wüßte man nun, daß das Wesen des Vergnügens überhaupt (der Gattung und sogleich auch aller Arten) durchaus nicht in der Selbstthätigkeit, sondern lediglich in der afficirten Empfänglichkeit (der Sinnlichkeit) läge, folglich daß der Mensch nur durch seine Sinnlichkeit des Vergnügens fähig, und daher auch jedes noch so geistige Vergnügen eine nur bloß sinnliche Triebfeder wäre; wie könnte man sich dann noch, auch nur im Traume, einfallen lassen, das Vergnügen zur Triebfeder der Moralität, die afficirte Sinnlichkeit zum Beweggrund der von der Sinnlichkeit unabhängigen Selbstthätigkeit zu machen, die Kraft, durch welche die Sinnlichkeit bestimmt werden soll, durch die Sinnlichkeit bestimmen, und die erhabene Gesinnung, die für ihre Aufopferungen jeden Lohn verschmäht, aus dem Triebe nach Vergnügen, dem Bedürfnisse der sinnlichen Natur, entstehen zu lassen? —

Der Streit zwischen den kritischen Philosophen und ihren Gegnern über den Begriff der

Moralität wird sich nur dann erst völlig befriedigend entscheiden lassen, wenn die Frage über den inneren Grund des Vergnügens aufs Reine gebracht ist. Dann wird sichs zeigen, daß die bloße Gesetzmäßigkeit der Handlung, ohne Widerspruch, Zweck des menschlichen Willens seyn könne, in so fern derselbe durch Vernunft, und daß dieser Zweck auch das Vergnügen, in so ferne der Wille durch Sinnlichkeit bestimmbar ist; und daß das höchste Gut, welches aus diesen beyden vereinigten Gegenständen des menschlichen Willens besteht, zwar Glückseligkeit heißen könne, aber nur in wie ferne der bloße Zustand angenehmer Empfindungen durch Sittlichkeit zu der Würde erhoben wird, die dem Begriffe menschlicher Glückseligkeit eigenthümlich ist: einer Glückseligkeit, die zwar wesentlich aus angenehmen Empfindungen, aber eben so wesentlich auch aus solchen besteht, die nicht Zwecke, sondern nur Folgen der vernünftigen Gesinnung sind. Gesetzt auch, die auf Naturnothwendigkeit

keit gegründete Einrichtung der Sinnenwelt selbst brächte es nicht schon mit sich, daß jeder bloß kluge Mann, jeder moralische Egoist, jeder, der bey allen seinen Handlungen sein auch noch so verfeinertes Vergnügen zum Zweck hat, seine beabsichtigte Glückseligkeit (den bloßen Zustand angenehmer Empfindungen) um so gewisser verfehlen muß, je eifriger er derselben nachstrebt: so würde dennoch, wenn auch das äußere Glück die eigennützigen Wünsche des Egoisten noch so sehr unterstützte, schon in seiner Vernunft selbst eine nie versiegende Quelle peinlicher Unzufriedenheit mit sich selbst liegen, die ihm seinen Genuß wenigstens im Ganzen genommen, und in den nüchternen Augenblicken seines Lebens verkümmern müßte. Je größer seine intellektuelle Kraft ist, und je mehr er dieselbe zum Mittel des Vergnügens macht, desto schwerer muß es ihm werden, die Stimme der Vernunft, die seinen Handlungen allen Werth abspricht, seinen Genuß mißbilliget und seinen ganzen Lebensplan verwirft, zu übertäuben. Wer nichts als sein

Vergnügen (wärs auch in dem Vergnügen eines andern, oder der ganzen Menschheit) beabsichtiget, der wird wohl zuweilen von Glück, aber nie von Glückseligkeit im strengen Sinne des Wortes sprechen können.

§. 4.

Einseitige Rücksicht auf die Empfänglichkeit des Gemüthes.

Helvetius ist weder der Erste, noch der Einzige, welcher alle Fähigkeiten des Gemüthes, und folglich auch das Vermögen angenehmer und unangenehmer Empfindungen, von dem, was er für die Sinnlichkeit hielt, nämlich von der in der Organisation vorhandenen Empfänglichkeit, einzig und allein hergeleitet wissen wollte. Er hatte unter den Alten vorzüglich den Epikur zum Vorgänger, und seiner Meynung pflichten unter den Neuern alle sogenannten Materialisten, d. h. diejenigen Philosophen bey, welche

in der Natur keine anderen Wesen als Materiale, und keine anderen Kräfte als physische zu erkennen glauben. Helvetius behauptet im Eingange seines von seinen Anhängern viel zu hoch erhobenen, und von seinen Gegnern viel zu tief herabgesetzten Buches de l'esprit *):

„Wir haben zwey Fähigkeiten in uns, oder, wenn ich mich des Ausdruckes bedienen darf, zwey sich leidend verhaltende Kräfte, deren Daseyn allgemein und ausdrücklich anerkannt ist."

„Die eine ist die Fähigkeit verschiedene Eindrücke zu empfangen, welche von den äußeren Gegenständen auf uns gemacht werden, und heißt physische Empfindlichkeit (Sensibilitè physique, physische Reizbarkeit)."

„Die andere ist das Vermögen den Eindruck, den diese Gegenstände auf uns gemacht haben, aufzubehalten; man nennt sie Gedächtniß,

 und

*) De l'esprit. Discours I. Ch. I.

und sie ist nichts anderes als eine fortgesetzte aber schwächer gewordene Sensation."

„Diese Fähigkeiten, welche ich für die hervorbringenden Ursachen unsrer Gedanken halte, und die uns mit den Thieren gemeinschaftlich sind, würden uns doch nur zu einer sehr kleinen Anzahl von Vorstellungen verhelfen können, wenn sie in uns nicht mit einer gewissen äußern Organisation verbunden wären."

„Wenn uns die Natur, anstatt unsrer Hände und der weichen biegsamen Finger derselben, mit Pferdefüßen versehen hätte, so würden wir ohne Zweifel ohne Künste, ohne Wohnungen u. s. w. geblieben seyn."

Helvetius läßt es unentschieden, ob die Sensibilité physique, die er zusammen genommen mit der Organisation, und folglich auch mit den physischen Kräften der Dinge außer uns (welche durch Eindrücke den Stoff unsrer Gedanken

ken liefern) für die einzige Ursache aller Vorstellungen hält, eine Geistige oder eine Körperliche Substanz sey. Er hält dafür, daß es auf diese Frage keine Antwort geben könne, die einer Demonstration fähig wäre; und ich bin vollkommen seiner Meynung, nur mit dem Unterschiede, daß ich den Glauben, der hier an die Stelle des Wissens eintreten muß, für sehr verdächtig halten würde, wenn er, wie Helvetius meynt, bloß durch die unfehlbare Kirche, und nicht durch meine eigene Vernunft festgesetzt wäre.

In der Folge sucht er zu zeigen, daß alle sogenannten Handlungen unsres Gemüthes, das Denken, Urtheilen, Schließen, nichts als eben so viele besondere Arten einer und ebenderselben Gattung, nämlich der Empfindung, seyen. „Alles was man für die Aeußerung der bloßen Thätigkeit des Gemüthes hält, ist eigentliches bloßes Afficirtwerden, bloße Empfindung der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit, der Uebereinstimmung oder des Widerstreits unter den Dingen.

gen. Unsre geistigsten Ideen bedürfen also der Empfindungen nicht etwa bloß zu ihrer Entwicklung, sondern sie sind selbst nichts als Empfindungen, und zwar Empfindungen, die bloß von außen her, bloß durch Organisation gegeben sind."

„Alle Irrthümer des menschlichen Geistes haben ihre Quelle entweder in unsrer Unwissenheit, oder in unsren Leidenschaften. Wir urtheilen unrichtig *), entweder weil wir, von einer Leidenschaft hingerissen, unsre ganze Aufmerksamkeit nur auf eine einzige Seite eines Gegenstandes heften, und gleichwohl von dieser einzigen Seite den ganzen Gegenstand beurtheilen: oder weil nicht immer alle Data, die zur richtigen Beurtheilung einer Sache gehören, in unsrem Gedächtnisse vorhanden sind. Wenn gewisse Thatsachen und die eigentliche Bedeutung gewisser Worte entweder gar nicht im Kreise unsres Empfindungsvermögens vorgekom-

*) Ch. III.

kommen sind, oder sich aus dem Gedächtnisse, der fortgesetzten Empfindung, verlohren haben, so ist Unwissenheit die eine Quelle unsrer Irrthümer, vorhanden.

„Die zweyte Quelle, die Leidenschaften entspringen alle aus dem sinnlichen Begehrungsvermögen, oder dem Bestreben nach angenehmen äußern Eindrücken, und dem Abscheu vor unangenehmen." — Unser Philosoph thut hierauf alles was an ihm lag, um seine Leser zu überzeugen, daß er unter diesen Eindrücken nichts anders als diejenigen Veränderungen im Organischen Körper verstehe, welche die Befriedigung oder die nicht Befriedigung der sogenannten thierischen Bedürfnisse begleiten. Aus diesem physischen Vergnügen und Mißvergnügen würden, glaubt er, in der bürgerlichen Gesellschaft durch Erziehung und Regierungsform, künstliche Freuden und Leiden erzeugt, und der physische Naturtrieb werde dann zu allerley guten und schlimmen Leidenschaften modificirt.

Einige der schönsten Kapitel des Werkes sollen mit einem ungemeinen Aufwand von Witz und Scharfsinn nichts geringeres beweisen, als „daß selbst denjenigen Leidenschaften, deren Gegenstand vom Vergnügen der Sinne am meisten verschieden scheint, z. B. dem Geitze, der Ehrsucht, dem Stolze und der Freundschaft, nichts als das Bestreben nach physischem Vergnügen und Abscheu vor physischem Schmerze zum Grunde liege *).

Dieses Lehrgebäude des Helvetius hat mit dem Materialismus und Spiritualismus eine und eben dieselbe Grundfeste, und diese ist nichts anderes als der von allen uns bekannten Philosophen bis auf Kant mißverstandene Grundbegriff der Sinnlichkeit. Daß die Materialisten den Organischen Körper unter die wesentlichen Merkmahle jenes Grundbegriffes aufnahmen, hängt sehr natürlich mit ihrem ganzen philosophischen Glaubensbekenntnisse zusammen. Er

*) Discours III. Ch, IX, X, etc.

Er ist ihnen die einzige Erkenntnißquelle und das einzige Subjekt alles Vorstellbaren, so wie die Materie das einzige reelle und subsistirende Objekt der Vorstellungen. Aber auch die Spiritualisten? wozu bedurften diese der Organisation? Freylich nicht um die Möglichkeit des menschlichen Erkennens zu erklären: denn hiezu brauchten sie nichts weiter als ihre einfache Substanz; aber desto mehr, um sich alle die leidigen Beschränkungen dieser einfachen Substanz, in welchen sie alle sinnlichen Vorstellungen bestehen lassen, begreiflich zu machen.

Dadurch daß sie ein übersinnliches Vorstellungsvermögen annehmen, glauben sie denn freylich der Seele nicht etwa nur eine ausgezeichnete Ehre zu erweisen, sondern vielmehr den übersinnlichen, geistigen Charakter derselben allein auf diese Art retten zu können. Allein unglücklicher Weise ist gerade die Unentbehrlichkeit der Organisation zur Sinnlichkeit das-

dasjenige, was die Materialisten nicht nur zuge-
ben, sondern sogar zu demonstriren suchen, um
aus der körperlichen Natur der Sinnlichkeit die
unkörperliche Natur der Seele — die sie als
Geist von aller Sinnlichkeit entblößet denken zu
müssen glauben — zu erweisen.

Wie aber, wenn in der Seele dieselbe
möchte nun geistig, oder materiell seyn, eine
Sinnlichkeit gedacht werden müßte, die sich
weder dem Leibe zuschreiben noch der Seele
absprechen läßt, und die von den Materialisten
und Spiritualisten gleich verkannt ist? Wir
sind durchs Bewußtseyn genöthiget die Vorstel-
lung, die wir von unsrem organischen Körper
haben, sowohl von dem organischen Körper
selbst, als auch von unserm vorstellenden Sub-
jekte zu unterscheiden, und den erstern in die
Reihe der außer uns befindlichen Dinge zu
versetzen, von denen wir nur durchs Afficirt-
werden Vorstellungen haben können. Freylich
müssen alle von unsrer Person verschiedenen

ausser uns erkennbaren Dinge auf unsre sinnlichen Werkzeuge wirken, wenn Vorstellung von ihnen entstehen soll: aber eben so nothwendig müssen zu diesem Behufe die außer uns befindlichen afficirten Organe selbst wieder auf das Gemüth wirken, das von ihnen unterschieden, und in welchem für diese Einwirkung Empfänglichkeit vorhanden seyn muß. Die Organisation kann also unmöglich dem Gemüthe die Empfänglichkeit für den äußeren Stoff der Vorstellungen geben, da die Organisation selbst zu den äußern Gegenständen des Bewußtseyns gehöret, und Empfänglichkeit im Gemüthe voraussetzt, wenn die Organisation selbst vorstellbar seyn soll. In wie ferne also die Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens für einen gegebenen Stoff Sinnlichkeit ist und heißen muß, in so ferne gehört Sinnlichkeit zur Möglichkeit der Vorstellung des organischen Körpers, aber keinesweges der organische Körper zur Möglichkeit der Sinnlichkeit, und die Vorstellbarkeit der Organisation muß von der

Sinnlichkeit, nicht diese von der Organisation abgeleitet werden. Jede Definition welche die Sinnlichkeit aus der Beschaffenheit der Gegenstände, welche durch sie vorgestellt werden müssen, erklärt, ist wesentlich fehlerhaft: denn da die Beschaffenheit dieser Gegenstände nur in so ferne vorstellbar ist, als sie der Sinnlichkeit gegeben werden kann, so wird die Sinnlichkeit durch etwas erklärt, welches selbst nur durch Sinnlichkeit erklärbar ist.

Die Vermengung der Organisation, oder der fünf Modifikationen des äußern Sinnes die selbst nur in der Erfahrung gegeben sind, mit der Sinnlichkeit überhaupt, die als Bedingung aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden seyn muß, ist also ein dem Helvetius mit den Spiritualisten gemeinschaftliches Mißverständniß des Vorstellungsvermögens.

Eine sehr natürliche Folge dieses Mißverständnisses ist, daß die Sinnlichkeit dadurch auf die

die Veränderungen in der Organisation, und folglich auf den äußern Sinn, eingeschränkt, und dadurch der Hälfte ihres Vermögens, nämlich des ganzen innern Sinnes, beraubt wird.

Alles was unsrem Vorstellungsvermögen vermittelst des organischen Körpers gegeben wird, wird ihm von außen gegeben; die Gegenstände, die auf die Organisation wirken, werden, so wie die Organisation selbst, von aussen vorgestellt, und nur die Veränderungen, welche dadurch in dem Zustande unsres Gemüthes erzeugt werden, werden in uns selbst wahrgenommen; Veränderungen, welche selbst wieder neben dem Afficirtwerden von aussen, Handlungen der Thätigkeit des Gemüthes voraussetzen, durch welche das im äußern Eindrucke vorhandene Mannigfaltige aufgefaßt, und dem Gemüthe zu eigen gemacht werden muß, wenn es vorgestellt werden soll.

Wirklich lehrt mich mein deutlichstes Bewußtseyn, daß ich nicht bloß von aussen, sondern auch von innen afficirt werde, und daß ich selbst das Vermögen besitze mein Gemüth zu afficiren. Mein Vermögen afficirt zu werden, besteht also eben so wohl aus einem innern, als äußeren Sinne, und gleichwie sich die Vorstellungen des Letztern nicht ohne die Einwirkung der Dinge außer uns denken lassen: so sind die Vorstellungen des erstern, ohne eine dem Gemüthe eigenthümliche, und von den Dingen außer uns verschiedene innere Thätigkeit, unmöglich; ja, sogar die äußern Eindrükke würden ohne diese Thätigkeit nie ins Gemüth aufgenommen, nie Vorstellungen werden können.

Das sich leidend verhaltende Vermögen äußere Eindrücke zu empfangen, verbunden mit der Organisation, kann also keineswegs als die einzige hervorbringende Ursache aller unsrer Vorstellungen angesehen werden, und das Gemüth

müth besteht keineswegs weder aus einem bloß sich leidend verhaltenden, noch auf bloße Eindrücke von außen eingeschränkten Vermögen, wie Helvetius wähnte; und da auf diese Voraussetzung sein ganzes Lehrgebäude gegründet ist, so stürzt dieses zugleich mit jener ein, so bald man den richtigen Grundbegriff der Sinnlichkeit aufstellt.

Und doch hat die Behauptung des Helvetius: daß alles Vergnügen sinnlich sey, und sich auf körperliche Lust zurückführen lasse — eine Behauptung, die mit seiner Theorie des Vorstellungsvermögens von selbst wegfällt — Etwas Wahres an sich, das sorgfältig von dem Falschen getrennt werden muß, wenn man nicht den Materialisten gerechte Veranlassung zur Fortsetzung des alten Streites geben will.

Erstens. Alles Vergnügen ist in so ferne sinnlich als sein nächster und unmittelbarer Gegenstand, der Zustand des Gemüthes, nicht

etwa bloß gedacht, sondern wirklich gegeben seyn, und folglich das Gemüth afficiren, und von demselben empfunden werden muß.

Zweytens. Kann dem Helvetius nicht abgeläugnet werden, daß jedes Vergnügen, nach dem Zeugnisse der Erfahrung auch das Geistige nicht ausgenommen, von gewissen, bey den lebhaftern Graden sehr merklichen Bewegungen in der Organisation begleitet werde. Allein wer wird darum behaupten, daß das Vergnügen selbst in diesen Bewegungen bestehe, die selbst wieder keine Vorstellungen sondern bloß Gegenstände der Vorstellung sind?

§. 5.

Vereinigung der vier angeführten Gesichtspunkte.

Da das Vergnügen, dem ersten Systeme zufolge, in dem Gefühl der durch starke und leichte Beschäftigung bewirkten Befriedigung

des

des Triebes nach Vorstellung besteht; so ist das Vergnügen keineswegs eine Modifikation des Erkennens, und gehört durchaus nicht dem Erkenntnißvermögen, sondern dem Begehrungsvermögen des Gemüthes an. Das Vergnügen verhält sich zum Letztern wie die Wahrheit zum Erstern. Der Verstand der für die bloße Wahrheit geschäftig ist, ist für sich keines Vergnügens fähig, während der sinnliche Trieb ohne Rücksicht aufs Wahre und Falsche nach Vergnügen strebt. Das Erkenntnißvermögen, dessen thätiger Theil, Verstand, und dessen sich leidend verhaltender Theil, Sinnlichkeit heißt, beschäftiget sich mit Gegenständen und ihren Beschaffenheiten, sie mögen ihrem Stoffe nach dem äußern oder dem innern Sinne gegeben seyn. Das Begehrungsvermögen hingegen, der Trieb nach Vergnügen geht unmittelbar auf Empfindungen, und zwar nicht in Rücksicht auf die von denselben verschiedenen Objekte, sondern lediglich in wie ferne sie einen Zustand des Gemüthes ausmachen. Die eigentlichen Ob-

jekte des Begehrungsvermögens und des Vergnügens sind also nicht die Gegenstände, welche das Erkenntnißvermögen beschäftigen, sondern die durch sie bewirkten Veränderungen in unsrem Zustande, nicht Dinge außer uns, sondern unser eigener Zustand. Welches auch schon daraus erhellen würde, daß die Befriedigung des Triebes, worin die Natur des Vergnügens besteht, nicht außer dem Triebe selbst vorgehen kann. Diejenigen also welche die Natur des Vergnügens aus der starken und leichten Beschäftigung des Vorstellungsvermögens erklärt haben, haben dadurch das Subjektive beym Vergnügen sehr richtig charakterisiret.

Allein da jede Vorstellung einen Gegenstand der vorgestellt wird, voraussetzt, so geht zwar der Trieb unmittelbar auf die Vorstellung, mittelbar aber auf Gegenstände. Diese Gegenstände zu liefern ist das Amt des Erkenntnißvermögens, und in so fern ist auch das Erkenntnißvermögen beym Vergnügen geschäftig.

Der

Der Gesichtspunkt, welcher die Natur des Vergnügens in Rückſicht auf dieſe Gegenſtände betrachten läßt, heißt der objektive Gesichtspunkt; und er iſt derjenige, aus welchem Des-cartes, Wolf und Mendelssohn das Vergnügen unterſucht haben.

Dieſe drey Philoſophen fanden, daß der Gegenſtand, der Vergnügen gewähren ſollte, vollkommen ſeyn, das heißt Einheit im Mannichfaltigen erhalten müſſe. Wolf hält die undeutliche Vorſtellung, diejenige Vorſtellung deren einzelne Merkmale nicht unterſchieden werden, ſondern ſich in einen Totaleindruck verlieren, für weſentlich; und ihm ſtimmt Mendelssohn nur in ſo ferne bey, als er dieſe Undeutlichkeit für eine bloße Folge der Einſchränkung erklärt, in welcher ſich unſer Geiſt durch ſeine zufällige Verbindung mit dem Körper befände, und daher meynt, die Seele für ſich ſelbſt bedürfe zu ihrem geiſtigen Genuſſe keiner Einheit des Mannigfaltigen. Allein wenn die richtige Definition der Sinn-

lich-

lichkeit vorausgesetzt wird, so ergiebt sichs, daß die Sinnlichkeit keine Einschränkung des Gemüthes durch den Körper, sondern das Vermögen des Gemüthes afficirt zu werden ist, und daß die Undeutlichkeit des Totaleindruckes beym Vergnügen keine Unvollkommenheit, sondern eine natürliche Eigenschaft der afficirten Sinnlichkeit ist. Auch ist der nächste und unmittelbare Gegenstand des Vergnügens, die Veränderung im Zustande des Subjektes, immer nothwendig eine undeutliche Vorstellung, denn sie kann im Genusse selbst nur empfunden werden; obwohl der mittelbare und entferntere Gegenstand, das Objekt, welches das Vergnügen verursacht, nicht wie Wolf glaubt, immer undeutlich vorgestellt werden muß: denn dieses Objekt kann durch den Verstand, z. B. beym geistigen Vergnügen, so gut als durch äußern Eindruck, wie z. B. beym physischen Vergnügen, herbeygeschaft werden.

Der

Der Theil des Erkenntnißvermögens, welcher die Objekte des Vergnügens dem Begehrungsvermögen zunächst überliefert, ist die Sinnlichkeit, beym physischen Vergnügen der äußere mit dem inneren Sinne in Verbindung, und beym intellektuellen der innere Sinn allein, auf welchen der Verstand gewirkt hat. Durch die Sinnlichkeit wird dem Triebe des Mannigfaltige, von welchem die Stärke seiner Beschäftigung abhängt, gegeben. Der andere Theil des Erkenntnißvermögens, welcher das Mannigfaltige auffaßt, und dem bloßen Stoffe die Form der Vorstellung giebt, ist die Thätigkeit, die Spontaneität des Gemüthes, Thätigkeit desselben in weitester Bedeutung. Durch die wesentliche Mitwirkung dieses thätigen Vermögens kömmt Einheit ins Mannigfaltige, und folglich leichte Beschäftigung.

Sulzer hat bey seiner Betrachtung über die Natur des Vergnügens auf diese bey jedem Vergnügen unentbehrliche Mitwirkung der Thätigkeit des Gemüthes vorzüglich Rücksicht genommen, und das ihm mit allen seinen Vorgängern und Zeitgenossen gemeinschaftliche Verkennen der Sinnlichkeit veranlaßte ihn, die ganze Natur des Vergnügens aus jener einzigen Bedingung einseitig abzuleiten. Indessen ist und bleibt sein Verdienst, auf den wesentlichen Antheil, den die Spontaneität an jedem, selbst dem grobsinnlichen, Vergnügen haben muß, aufmerksam gemacht zu haben.

Helvetius hat das Verdienst, den von Sulzer übersehenen Beytrag der Sinnlichkeit zum Vergnügen nicht übersehen zu haben. Allein

lein indem er die Gerechtsame der Sinnlichkeit vertheidiget, verkennt er die nothwendige Mitwirkung eines thätigen Vermögens bey jedem Vergnügen, und läugnet sogar den so sehr in die Augen fallenden Antheil, den die Thätigkeit des Gemüthes bey dem intellektuellen und moralischen Vergnügen dadurch hat, daß sie nicht nur zum Genusse, bey dem sich das Gemüth zwar mehr leidend verhält, in der bereits angezeigten Rücksicht unentbehrlich ist, sondern auch daß sie bey diesen Arten von Vergnügen die Objekte selbst vermittelst der Ideen von denselben herbeyschafft. Wie sehr seine Zurückführung alles Vergnügens auf Sinnenlust dem richtigen Begriff von dem Vergnügen an Schönheit und Sittlichkeit widerspreche, wird sich, wie ich hoffe, einleuchtend genug aus der Untersuchung über das eigen-

nützi-

nützige und uneigennützige Vergnügen ergeben, zu welcher uns die Plattnerschen Theorie die Veranlassung geben wird.

Ende des ersten Bandes.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Karl Leonhard,

Auswahl vermischter Schriften

Bd.: 1

1796

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916190-9